علم الاجتماع والفلسفة

الجزء الثاني

نظرية المعرفة

دكتور

قبارى محمد اسماعيل

مدرس علم الاجتماع بجامعة الاسكندرية
وجامعة بيروت العربية

تقديم

الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى

الطبعة الثانية

طبعة مزيدة ومنقحة

١٩٦٨

دار الطلبة العرب

بيروت

علم الاجتماع والفلسفة
الجـزء الثـاني

عِلم الاجتماع والفلسفة

الجزء الثاني

نظرية المعرفة

دكتور

قباري محمد إسماعيل

مدرس علم الاجتماع بجامعة الاسكندرية
وجامعة بيروت العربية

تقديم

الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي

الطبعة الثانية

طبعة مزيدة ومنقحة
١٩٦٨

دار الطلبة العرب
بيروت

إهداء

إلى الإنسان الكامل والمثل الأعلى
الأستاذ الدكتور محمّد ثابت الفندي

---

* اهداء الطبعة الاولى

الإهداء *

إلى من كنت أود أن يكونا إلى جانبي في هذه الأيام ، إلا أنهما أسرعا الخطى ، فغادرا سوياً عالم الفناء ، كي يدخلا عالم الخلود ...

إلى أبي وأمي

---

* اهداء الطبعة الثانية

بسم اللہ الرحمن الرحیم

« رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا »

۔ قرآنِ کریم ۔

تصدير

على بركة الله ، وبتوفيقه وهداه ، أصدر كتابي « علم الاجتماع والفلسفة » ، وأتجه الى المولى عز وجل ، حامدا شاكرا ، أحمده سبحانه وتعالى ، لما أنعم به علينا من جهد وصبر وسهر ٠٠ وأشكره جل وعلا ، فهو الواهب الوهاب ، الذى اليه يرجع الامر كله ٠٠٠ ربنا ولا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ، وهيء لنا من أمرنا رشدا ٠٠٠ وبعد

هذه هي الطبعة الثانية من كتاب « نظرية المعرفة » ، بعد ان أزدت فيها وأضفت ، حيث أوضحت ونقحت الكثير من المعاني ، فكشفت عن مغزاها ومبناها ٠

ولقد صادفت الطبعة الاولى قبـــولا في مصر ، وسائر اقطار الوطن العربي ، فنفدت الطبعة الاولى مسرعة الخطى ، الى درجة لم تكن تخطر على البال ، فعلى الرغم من جنوح الكتاب احيانا الى الجفـــاف والتجريد ... فقد تخاطفته في سرعة مذهلـــة أيدي الفئات المثقفة من جمهور القراء العـــرب ، وأرجو ان تخرج هذه الطبعة الوليدة ، التي تصدر الان الى عالم النور ، فتصادف ما صادفته الطبعـة الاولى وتحظى برضى القارىء العربي العزيز .. والله ولي التوفيق ...

دكتور
قباري محمد اسماعيل

بيروت في ٣ تشرين الثاني ــ نوفمبر ١٩٦٨

تقـديم

الدكتور محمد ثابت الفندى

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
بكلية الاداب ـ جامعة الاسكندرية

لم يشترك علمان في الكثير من موضوعاتهما مثل ما اشترك علم الاجتماع والفلسفة · وسيظل هـذا الاشتراك قائما ما ظلت تلك الموضوعات قيد البحث والنظر فيهما ، ومهما تنابذ العلمان وادار كـل واحد منهما ظهره الى الاخر فيما يصل اليه مـن نتائج وحلول متباعدة نتيجة للمنهج الذي يتبعه : منهج الملاحظة الموضوعية في علم الاجتماع ومنهج النقد والتحليل في الفلسفة ·

ولما كانت تلك الموضوعات المشتركة هي فـي الاصل موضوعات الفلسفة منذ القدم ، فقد القت الحلول التي جاء بهـا علم الاجتماع ، والمستمدة من الملاحظة الموضوعية للمجتمعات البشريـة ،

تصدير

أحمد الله الراحم الرحيم ، القيوم بذاته ، الذي يهيء من أمرنا رشدا ، وأشكره سبحانـــه وتعالى الذي اليه يرجع الامر كله ، فما من خاطرة تخطر الا بعلمه ، وما من واردة ترد الينا الا باذنه ... سبحانك ربي انك انت الواهب الوهاب ، وبعد ..

يسعدني ان اقدم للقارىء العزيز الجزء الثاني من كتابنا « علم الاجتماع والفلسفة » . واذا كنت قد اقتصرت في الجزء الاول على اكتشاف مباحث « المنطق » في علم الاجتماع ، فانني سأحاول فـــي هذا الكتاب ان استعرض مساهمة علم الاجتماع في ميدان « الابستمولوجيا » وذلك بالتركيز عـــلى ابراز « البعد الاجتماعي » الكامن في عقل الانسان وموقفه من العالم ...

وفي الواقع لقد عالجت في هذا الكتاب موضوعـا جديدا كل الجدة ، واعني به دراسة الابستمولوجيا من زاوية علم الاجتماع . حيث نشاهد هاهنا كيف تلتحم دراسات علم الاجتماع بميادين المعرفـــة ، وحيث نرى ايضا كيف تداخلت السوسيولوجيـــا وتغلغلت وامتزجت فـــي صلـــب الدراســـات الابستمولوجية ، حيث حلق علم الاجتماع بعيدا في افاق الميتافيزيقا .

ولعل القارىء العزيز ـ يريد ان يعرف شيئا عن مغزى هذا الكتاب وفحواه ، ولعلني ايضا اريد ان أقدم لجمهور المثقفين في مصر والعالم العربي ، ما يشفي الغليل ، وان اضيف الى المكتبة العربيـة ما يزيدها دواما ثراء على ثراء ٠

في الواقع ليس المقصود بهذا الكتاب ان يكـون مجرد سرد لمذاهب المعرفة بمعناها التقليدي المألوف، وانما هو دراسة سوسيولوجية لمسائل المعرفـــة ، بمعنى اننا نحاول ان نعالج المسألة الابستمولوجية من وجهة النظر السوسيولوجية ٠

٠ فلقد تعددت مساهمات علم الاجتماع في مسائل المعرفة ٠ فله صولاته في ميدان المقولات ، وجولاته في ميدان الميتافيزيقا ، كما تعمق وغاص في تفسير العقل والوجود ٠ بتلك المساهمات المتعددة ٠٠٠ اقتحم علم الاجتماع معاقل الميتافيزيقا ، وطرق الفلسفة من اوسع أبوابها، بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من اصولها العقلية والميتافيزيقية، بالكشف عن مصادر اجتماعية تميط اللثام عن اصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعيـة ، حيث تتاح الفرصة لعلم الاجتماع في ابتـــلاع الميتافيزيقا ، وينفتح له السبيل ، كي يحل في نهاية المطاف بديلا عن الفلسفة ! وفي هـــذا الصدد يقول « اميـل

برييه Emile Brehier » في كتابه « تاريخ الفلسفة » :

« لقد وجد علم الاجتماع الدوركيمي »
« انه يتعين عليه ان يضع ويقدم حلولا »
« لمسائل منصميم اختصاص الفلسفة. »
« وما يهمنا في هذا الصدد هو هذا »
« التحويل للمشكلات الفلسفية الى »
« مشكلات اجتماعية » .

ويتضح من تلك الكلمات التي ساقها « المؤرخ الفيلسوف » اميل برييه ، ان مدرسة دوركيم الاجتماعية ، قد قامت بمحاولة فلسفية كبرى ، ووقفت من مسائل الفلسفة موقفا ايجابيا ، بتقديم الحلول الاجتماعية .

ولقد حاولت بهذا الكتاب ان احدد موقف علم الاجتماع من مختلف ميادين الميتافيزيقا ، وكيف ادلى بدلوه في مقولات المعرفة ، ومصادر الفكر ، ومنابع الحقيقة ، من زاوية ابعاد الفكر السوسيولوجي .

ولكن هل ثبت علم الاجتماع اقدامه ؟! وهل أكد ذاته لكي يحل بديلا عن الفلسفة ؟! وهل قدم لمشكلات الميتافيزيقا حلولا نهائية لا تقبل المناقشة ؟!

في الرد على تلك الاسئلة ، رأينا ان المنهج القويم هو ان نلتزم بمناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في ضوء مناقشة الفلاسفة • ولذلك فان المنهج الذي اتبعناه ليس تاريخيا بمعنى مـن معاني هـــذه الكلمة ، لاننا لم نتتبع الاجتماعيين كمـا ظهروا على مسرح تاريخ علم الاجتماع ، فندرس موقف كل واحد منهم من الفلسفة كما تناولها • وانمـا رأينا ان ننتهج منهج اثارة الموضوعات كما رتبتها الفلسفة •

ثم ان المنهج الذي اتبعناه هـو نقـدي في نفس الوقت ، بمعنى اننا في كل مسألة من مسائل المعرفة التي تعرض لها علم الاجتماع ، انما نبين وجهـة نظر الاجتماعيين ونقدهم بعضهم بعضا ، وموقف الفلاسفة من هذه المسائل ، وهدفهم منها ، وحلولهم لهـا ، حتى بعد ظهور علم الاجتماع •

وبالاضافة الى ذلك ــ اتبعت الطريقة التحليلية والتركيبية في آن واحد ، فكنت في كل مجموعة من هذه المسائل ــ أتعرض الى تفاصيلها محللا ومناقشا ، وهذا ما قصدته بالمنهج التحليلي • كما انني لـم اغفل تلك الوحدة التي تؤلف بين كل مجموعة من هذه المسائل ، بحيث تبدو المسائل المتفرقة متجمعة في مسائل كبرى تميزها الفلسفة ، وهذا ما قصدته بالمنهج التركيبي •

ولقد بينت هذه الدراسة بصفة قاطعة ـ ان الفلسفة ومسائلها هي نقطة البدء وحجر الزاوية، والمقدمة الضرورية التي لا ينفك عنها فهم علم الاجتماع في حقبة من حقبه . وحتى في اتجاهات عديدة من اتجاهاته المعاصرة ، وان اغفال دراسة الفلسفة وعدم التنبه اليها في دراسة علم الاجتماع في تاريخه منذ « كونت » الى الان ، يجعلنا عندما نقتصر على علم الاجتماع وحده ، امام مسائل مبتورة اصولها • بحيث لا ندري لماذا يعالج علم الاجتماع موضوعات ربما ما كان يعالجها لو انه كان مستقلا في نشأته وتطوره عن الفلسفة والفلاسفة •

حقيقة انه يجاهد في ان يكون علما في منهجه وموضوعه • ولكن علم الاجتماع عندما يقتحم ميادين المنطق والابستمولوجيا والاخلاق والدين ، يكون قد انحرف عن هدفه العلمي البحت • بما ادخله في موضوعه من مشاكل الفلسفة البحتة •

ولذلك نرى علم الاجتماع، في مراحله المعاصرة، وفي كثير من مدارسه قد قطع كل صلة بينه وبين هذه المسائل الفلسفية ، متجها بكل طاقاته نحو المجتمع وما فيه من ظواهر تقع تحت المشاهدة والاحصاء والمقارنة والتفسير •

فنجده يدرس مختلف المجتمعات البدائية والقروية والحضرية ، كما يدرس حركة السكان ، والتصنيع ، ومستوى المعيشة ، ونظم الاسرة والزواج ، ومظاهر الجريمة والانحراف ، وما شابه ذلك من ظواهر تقع تحت المشاهدة ، وربما تزيد ، فحاول تطبيقا لنتائج دراساته هذه في شكل خدمات ورعاية اجتماعية •

وفي كل هذا يستطيع علم الاجتماع ان يدعي بحق أنه علمي ، ومنتهج للطرق العلمية ، ولكنه كما نراه عند كثيرين من انصاره المعاصرين ممن يشار اليهم في هذا العلم ـ ما زال يحن حنينا شديدا الى التزام خط سيره الاول الذي يصل ما بينه وبين الفلسفة ، فيعمل في « نظرية المعرفة » بالذات ، وهي ام المسائل الفلسفية ، وكأنه بذلك ما زال يرى ان وطنه الاصلي هو مسائل الميتافيزيقا ، حتى ولو هاجمها بعنف كما فعل •

ولا غرابة في هذا ، فان علوما كثيرة كالطبيعيات والرياضيات والاخلاق وعلم النفس وعلم الجمال، قد اصبحت علوما على اقدار متفاوتة من العلمية البحتة ، ولكنها ما زالت عند اصحابها من طبيعيين ورياضيين واخلاقيين ونفسيين وجماليين ، تتعلق بالانظار الفلسفية ، حين يتعمقون في علومهم ، ويتحدثون حديث فلاسفة ، لا حديث علماء •

ونحن لا نجهل موقف الرياضيات بالذات ، فهي كلما امعنت في التقدم الى الامام او نحو اهدافها كعلم ، نجدها تتوقف حتى عند اصحابها لتنظر الى الوراء ، متطلعة الى الفلسفة ، والتفلسف في اخطر مشاكلها ، وهي مشكلة اسس الرياضيات التي تشغل الرأي العام الرياضي ، والتي هي مجال فلسفة ومنطق لا مجال رياضة ٠

فاذا كان موضوع البحث ، هو مساهمة علم الاجتماع في حل مشاكل الفلسفة وبدا ان هذا البحث لا ينطبق الا على فريق من الاجتماعيين دون اخر ، الا ان هذا الموضوع لا يزال مفتوحا في الحاضر والمستقبل ، بحيث سنرى تجديدا لمواقف علم الاجتماع من مسائل الفلسفة ، وخاصة في « نظرية المعرفة » ٠

وبذلك لا اعتبر ان الحد الذي وصلت اليه في هذا البحث في الصلة بين الفلسفة والاجتماع يمثل عهدا قد مضى وانقضى ، ولكنه حلقة من حلقات اخرى قادمة في الصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ما قامت « نظرية المعرفة » على الاقل ٠

وعلى الاجتماعيين ان يتبينوا هذا الموقف بوضوح ، لكي لا يقعوا في سطحية النداء القائل بان علم الاجتماع قد أدار ظهره الى الفلسفة ، فالتعاون

بين العلوم امر مفروض مقدما ، عند كــل باحث مخلص جاد ٠

وهذا التعاون هو ثمرة من ثمار هــذا البحث ، ولا يضير العلوم بعد ذلك التعاون ان ينقد بعضها البعض في سبيل تمحيص الحقيقة ، فالامــر ليس تعصبا لعلم ، لكي لا يكون العالم كمن فقد احدى عينيه، فلا يبصر الا بواحدة٠٠ انما الشأن ان يبصر الباحث بعينين ، وان يرى تضافــر العلــوم مهما تنابذت في انماء الحقيقة واجتلائها ، اذ ان الحقيقة هي المطلوب الاول والاخير ٠٠٠

وختاما ، ان دراسة المسألة الابستمولوجية ، تعد من الدراسات الاساسية التي انشغل بها فرع مــن فروع علم الاجتماع ، يطلق عليه علماء الاجتماع الالمان اسم « علم اجتماع المعرفة Meta-Sociology »

وبفضل دراسات هذا العلم الجديد ، اقتحم علم الاجتماع ميدانا رحبا ، لا يتصل بعلم الاجتماع في ذاته ، وانما يتعلق بما اجتازه من ميادين جديدة تتصل بما « بعد علم الاجتمــاع » او « فيما وراء علم الاجتماع wissenssoziologie »

واستنادا الى هذا الفهم ، تعالج « ميتافيزيقا علم الاجتماع » ، التي تتمثل في سوسيولوجية المعرفة ــ مسألة موضوعية المعرفة ، على اعتبار ان « العوامل

الاجتماعية Social Factors » انما يكون لها اثرها الكبير في اكتساب المعرفة ونشأة العلوم ٠ وعلى هذا الاساس ، لقد اضاف علم الاجتماع الى المعرفة عنصرا طالما أغفلته الفلاسفة وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات ، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفرديةوحدها٠

* * *

ولا يفوتني ـ قبل ان اختتم هذا التصدير ، ان أقدم جزيل شكري للاستاذ احمد معروف مدير الدار القومية للطباعة والنشر بالاسكندرية ، على ما بذله من جهود مشكورة ، وما قام بـه العاملون بالدار من نشاط ملحوظ ٠

ق٠ ا٠

الاسكندرية
أغسطس ١٩٦٦

الفصل الأول

مقدمة عامة ومدخــل
نظرية المعرفــة في ضوء علم الاجتماع

* موقف علم الاجتماع من الابستمولوجيا Epistemology
* ظهور علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie
* سوسيولوجية العلم Sociology of science
* مشكلة مقولات الفكر الانساني ·
* التصورات الجمعية عند دوركيم ·
* نظرية العقل الجمعي ·
* الذاكرة الجمعية عند هاليفاكس Halbwachs
* النزعة الشيئية Chosisme

لم يقتصر علم الاجتماع على مساهمته في ميـدان المنطق ، على نحو ما أشرنا في الجزء الاول من كتابنا « علم الاجتمـاع والفلسفة » ، فقد امتدت مساهمات علم الاجتماع الى ميـدان الابستمولوجيا Epistemology ، حيث طرق بابا رحبا مـن أبواب الفلسفة ، واقتحم معقلا هائلا ، من معاقل الميتافيزيقا • وبذلك يتناول علم الاجتماع ـ أهم أجزاء الفلسفة العامـة ـ فيتطرق الى ما يسميه الفلاسفة « بنظرية المعرفة » •

ولقد استند علم الاجتماع في ذلك ، الى ان المجتمع مصـدر المعرفـة ومبعث الحقيقة ، ومـن خـلال تلـك النظرة عالج الاجتماعيون المشكلة الابستمولوجية وتدارسوها من زاويـة المجتمع ، وقدمـوا لهـا مختلف الحلـول المؤيـدة لمذهبهـم السوسيولوجي •

والمذهب السوسيولوجي في حقيقة الامر ، يعبر أصلا عـن وجهة النظر الاجتماعية ، تلك التي تتفق مع ما نسميه اليـوم « بالنزعة الاجتماعية Sociologism » ويقصد بهذه النزعة تلك « المحاولة » أو « الاتجاه » أو « الموقف » الذي يتجه نحو تفسير « المعرفة » وفهم الروح الانساني بطريقة سوسيولوجية • ويرى « بوجليه Bouglé » (١) انها محاولة فلسفية الاصـل ، يهدف علم الاجتماع بمقتضاها الى تكوين نظريـة عامة للمعرفـة ، مستندا في ذلك الى الدراسة الوصفية الوضعية المقارنة ، تلك التي تتجنب طرائق الفكر الميتافيزيقي لينفتح السبيل امام قيام علم اجتماع وضعي •

موقف علم الاجتماع من الابستمولوجيا :

ولا شك ان علم الاجتماع المعاصر ، قد أسهم الى حد بعيد في حل المشاكل الابستمولوجية ، ووقف منها موقفا خاصا ، ولا شك ايضا ان هناك قضية عامة يشتغل بها دارس علم الاجتماع ، كما انشغل بها دارس الفلسفة ، تلك القضية التي تتعلق بمشكلة الانسان وموقفه من الحقيقة ، وسعيه الحثيث في اقامة نسق او بناء من المعرفة ٠

ولا مشاحة في ان مشكلة المعرفة هي من اكثر المشكلات اتصالا بالانسان ، واشدها تعلقا بالفكر الميتافيزيقي ، بل ولعلها مفتاح المشكلات الميتافيزيقية برمتها ٠ ولذلك اتسع نطاق البحث في ميدان المعرفة ، وصدر عن هذا الميدان الكثير من المشكلات الميتافيزيقية الخالصة ، مثل « طبيعة المعرفة » و « مصادرها » و « موقف الانسان » منها ٠

ولقد كثرت المصطلحات في ميادين الفلسفة ، وغزرت في ميدان علم الاجتماع ، تلك المصطلحات التي تدور رحاها حول مسألة « الحقيقة » و « الواقع » و « مشكلة المعرفة » و « التجربة » ٠ وهذه كلمات وألفاظ كثيرا ما ترددت في تاريخ الفكر الفلسفي والاجتماعي ٠ ولكن ينبغي ان نتساءل : أية حقيقة تلك التي يتضمنها علم الاجتماع ؟ وهل تعتبر الحقيقة الاجتماعية مصدرا أساسيا من مصادر المعرفة ؟! واذا كان ذلك كذلك ـ فكيف ولماذا ؟؟!٠٠٠

وينبغي ان نتساءل أيضا : عن المسألة الابستمولوجية التي

حيرت أذهان الفلاسفة ، ما هي ؟؟ وكيف انقسمت الفلسفة بصددها ؟ ولماذا اصطرعت حولها وجهات النظر ؟؟!٠٠٠

واذا ما تتبعنا مسألة المعرفة عند الفلاسفة ، لوجدناها تتجه نحو النظر في المعرفة من جهات مختلفة ، منها : هل المعرفة ممكنة للانسان أم غير ممكنة ؟٠ وهنا تظهر في الفلسفة مذاهب «الشك» التي تشك في امكان المعرفة،ومذاهب «اللاادارية»التي تقول : « لا ندري شيئا » ، ومذاهب « الايقان » بامكان المعرفة ، وهي التي تؤكد ان الانسان يعرف الحقيقة ٠

ثم يدرس الفلاسفة المعرفة ، من حيث طبيعتها : هل هي حسية أم عقلية أم غير ذلك ؟ وهنا تصطرع مذاهب الفكر ، مثل المذاهب التجريبية والمذاهب العقلية ، والمذاهب الحدسية ، والمذاهب التصورية أو المثالية ٠ ثم يدرس الفلاسفة ايضا مسألة « حدود المعرفة » هل نعرف الحقيقة معرفة تامة مطلقة كما يقول « أفلاطون » ؟ أم اننا نعرف الحقيقة معرفة محدودة في نطاق الظواهر الطبيعية ــ كما يقول المذهب النقدي ؟

ولقد حصر « داجوبير رون Dagobert Runes » في « قاموسه الفلسفي » مختلف مسائل المعرفة ، فيقول : انها تتعلق بفحص « أصول المعرفة » و « حدودها » ومناهجها ، وأشكالها ، كما تعالج أيضا مشكلة من أهم مشاكل الفلسفة ، وهي « مشكلة الحقيقة » : هل هي تطابق بين عالم الفكر وعالم الموضوعات ؟ أم ان عالم الحقائق ينفصل تماما عن عالم الاشياء ؟ ومن ثم تكون الحقيقة عالما قائما بذاته ؟ (٢) ٠

ولكن ربما كانت ـ أهم مسألـة في المعرفـة استرعت نظـر الاجتماعيين هي تساؤل الفلاسفة عن منابع المعرفـة ومصادر الحقيقة ، حين اختلف هؤلاء الى مـن قـال بالحواس كمصدر للحقيقة ، او العقل ، أو الحدس ، أو حتى العقل الالهي ...

كما نجد ان الفلاسفة قد ناقشوا أهـم الافكار المحركـة في نظرية المعرفة ، مثل المكان والزمان والعلية والعدد ، وغيرها من اطارات المعرفة ، فصدرت عن الفلسفات مناقشات طويلـة لبيان أصول مثل هذه الحقائق العامة ، في ضوء واحد من تلك المصادر ، ومصادر الفلاسفة للمعرفة كلها مصادر فرية خالصة .

وهنا نجد ان الاجتماعيين ، قد حاولوا أهم محاولاتهم فـي مساهمتهم باماطة اللثام عن الاصول الاجتماعيـة لمثل هـذه المقولات ، وللحقائق العلمية عامة . فأضافوا الى نظرية المعرفة عنصرا طالما تجاهلته الفلاسفة ، وهـو اثر المجتمع وبنيته في نشأة المعرفة ، على حين وقف الفلاسفة عنـد حدود المصادر الفردية وحدها .

ولعل مسألة المقولات قد اتصلت في بعض الفلسفات بميدان المنطق ، على اعتبار انها محاولة مـن محاولات التصنيف ، او ضرب من ضروب الحصر للموجودات والاجناس العليا ، عـلى ما اشرنا في الجزء الاول من هـذا الكتاب فيما يتعلق بمقولتي « الجنس والنوع » .

ولعل هذا هو السبب الذي من أجله عالج « أرسطو » و « ابن سينا » مسألة المقولات (٣) على اعتبار انها مـن لواحق المنطق

ومقاصده ، ولكنا نجد جانبا اخر من جوانب تلك المسألة ، يتعلق بأصل المقولات ، ويتصل بمصدر تلك الصور الفكرية الخالصة ، حيث ناقش الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم ومدارسهم أصل الزمان والمكان والعلية والعدد ، في ضوء فلسفاتهم ومذاهبهم ، ولعل تلك المسألة الاخيرة ، هي أدخل في « باب المعرفة » منها في « باب المنطق » ٠

وسنحاول في الفصلين القادمين ان نبين الى اي حد ساهم علم الاجتماع في حل مشكلات المعرفة والمقولات ، وهل اصدرت النظرية السوسيولوجية بصددها حلولا نهائية ، وعلى اي اساس تستند تلك النظرية في معالجتها لمشكلة المعرفة ، وكيف وقفت النزعة الاجتماعية ازاء مسألة المعرفة والعلم والمقولات ؟

في الواقع ان دراسة المشكلة الابستمولوجية من جهة النظر السوسيولوجية ، تعد من الدراسات الاساسية التي انشغل بها فرع حديث من فروع علم الاجتماع يطلق عليه اسم « علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie » ٠ وبفضل دراسات هذا العلم الجديد ، اقتحم علم الاجتماع ميدانا رحبا لا يتصل بعلم الاجتماع في ذاته ، وانما يتعلق بما اجتازه من ميادين جديدة تتصل بما « بعد علم الاجتماع » او « فيما وراء علم الاجتماع Meta — Sociology » (٤) ٠

وتعالج ميتافيزيقا علم الاجتماع ـ التي تتمثل في « سوسيولوجية المعرفة » ـ مسألة موضوعية المعرفة ، على اعتبار ان العوامل الاجتماعية لها اثرها الكبير في اكتساب

المعرفة ونشأة العلوم (٥) ، وترتد تلك النظرية السوسيولوجية للمعرفة ، الى اصلين رئيسيين في تاريخ الفكر الاجتماعي في فرنسا والمانيا •

ففي علم الاجتماع الفرنسي ـ تعرض « اميل دوركيم » في كتابه الرئيسي « البدايات الاولية للحياة الدينية *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* » حيث درس مشكلة هامة من مشكلات المعرفة ، فأعطى تحليلا ضافيا في تضاعيف هذا الكتاب لمسألة الاصول الاجتماعية لنشأة المقولات الرئيسية للفكر الانساني •

كما عالج تلميذه « لوسيان ليفي بريل » في كتاباته المشهورة عن العقلية البدائية مسألة الاختلافات التي تميز العقلية المتحضرة عن العقلية البدائية ، بالنظر الى خصائص منطق الفكر البدائي والمتحضر ، ولقد درس بعض اصحاب الاتجاهات الدوركايمية كثيرا من المجتمعات البدائية وطبقوا عليها الاسس النظرية لعلم الاجتماع الدوركايمي ، على ما فعل « راد كليف براون Radcliffe-Brown » في دراساته الحقلية للجزر الاندماتية ، وعلى ما فعل « مارسيل جرانت M. Granet » ايضا في دراسته عن الفكر الصيني القديم ، وفي كتاباته المختلفة عن ملامح البناء الاجتماعي الصيني • وبهذه الصورة الانثروبولوجية ، يسهم علم الاجتماع الدوركيمي بدراسة الاشكال الاجتماعية للفكر ومظاهر المعرفة في شتى المجتمعات والبناءات البدائية •

ظهور علم اجتماع المعرفة :

وفي علم الاجتماع الالماني ـ صدرت البدايات الاولية لعلم اجتماع المعرفة ، حيث ظهرت سوسيولوجية المعرفة بظهور الماركسية وكتابات ماركس Marx ، بتحليله للمعرفة وتفسيره للتاريخ ، وكشفه عن طبيعة الايديولوجيات والحقائق السائدة في المجتمعات (٦) • ولقد رد علم الاجتماع الماركسي كلا من الفكر والمعرفة الى الاساس المادي للمجتمع •

وارتكانا الى هذا الفهم الماركسي ترتد الذات العارفة الى طبيعة الموضوعات من حولها ، ويرجع الفكر الى الواقع الاجتماعي • وبالتالي يمكن تفسير الافكار والايديولوجيات الى طبيعة الموقف الاجتماعي العام ، ذلك الموقف الذي يحدد اطارها ، والذي يضفي عليها معناها ومغزاها ، فتصبح « الايديولوجية الماركسية » ظاهرة فكرية عامة تتضمن احكاما في الاخلاق والمعرفة باستنادها الى الاساس الاقتصادي ، كما يصبح الوضع المادي للطبقة ، هو المصدر الوحيد الذي يفسر طبيعة المضمون الفكري ومحتواه الداخلي (٧) •

ولقد تطورت النظرية السوسيولوجية للمعرفة ، في الفكر الاجتماعي الالماني عند « ماكس شيلر Scheler » و « كارل مانهايم Mannheim » حيث أفاض كل منهما في دراسة المعرفة بالنظر الى علاقتها بالاصول الثقافية والاجتماعية وردها الى عناصر وجودية كامنة في بنية الثقافة والمجتمع •

ولقد حاول علم الاجتماع المعاصر ، الا يتعرض لمسائله

السوسيولوجية فحسب ، بل وان يتعرض ايضا لكافة المسائل الابستمولوجية العامة التي اثارها الفلاسفة ، فحاول ان يميط اللثام عن مشكلة « العقل » و « الحقيقة » ، وان يعالج مسألة « المادة » و « الحس » ، وان يكشف عن مصادر اخرى للمعرفة استنادا الى ما تضفيه الحقيقة الاجتماعية من ثراء ·

وسنرى الى اي حد يعيد علم الاجتماع أمجاد الميتافيزيقا ، وكيف يسهم بصددها بتقديم مختلف الحلول والتفاسير التي يقول بها علماء الاجتماع على اختلاف نحلهم وفرقهم ومدارسهم ، حيث اختلف علماء الاجتماع في التفصيلات الجزئية للمشكلة الابستمولوجية ، واتفقوا جميعا على الاصل الاجتماعي ·

وعلى هذا الاساس ، اصطنع علم الاجتماع الدوركيمي نظرية ابستمولوجة تشير الى ان الحقيقة والمعرفة اساسها الدين والمجتمع (٨) · وان الفرد في مدركاته ومعارفه ، انما يتغذى على افكار المجتمع وتصوراته (٩) ·

على حين يؤكد علم الاجتماع الماركسي على ان الحقيقة تنبثق من بنية الطبقة Class (١٠) ، ولقد استند « كارل ماركس Karl Marx » الى الاساس المادي للمجتمع ، حيث نظر الى ذلك « البناء الاسفل Infra-structure » ، على انه مصدر كل اشكال المعرفة من « ايديولوجيات » و « فلسفات » و « علوم » و « اديان » ، هكذا فسر الماديون الجدليون مضمون الحقيقة ، وبتلك النظرة عالجوا مشكلة المعرفة ، بردها الى الاساس الاقتصادي الذي يربط الفكر والواقع داخل اطار الطبقة (١١) ·

وحاول « بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin » ، محاولة أخرى ، في معالجته لمسألة الحقيقة والمعرفة ، فربط «سوروكين» بين « مفهوم الحقيقة » و « طبيعة الثقافة Culture » السائدة في المجتمع ، على اعتبار ان الثقافة هي الاساس الوجودي الذي عنه ينبثق كل فكر وكل معرفة • وارتكانا الى ذلك الفهم تتمايز العقليات وتتباين أساليب المعرفة طبقا لاختلاف لون الثقافة السائدة ، تلك التي يرتد اليها كل شكل من اشكال الحقيقة (١٢)

ولقد اتصل « ماكس شيلر Max Scheler » باتجاه النزعة الاجتماعية ، وبالتصور السوسيولوجي للمعرفة ، حين نظر الى العقل والنتاج العقلي على انه لا يفسر بالنظر الى محتواه ومضمونه فحسب ، بل وفي حدود الوظيفة الاجتماعية والدور الذي يقوم به هذا المحتوى والنتاج العقلي في دنيا الثقافات وعالم المجتمعات (١٣) •

ونظر « كارل مانهايم Karl Mannheim الى مسألة الحقيقة على انها وليدة عملية التاريخ (١٤) ، فاستند الى التاريخ والى دوره الديناميكي التطوري • ونظر الى ما يسميه « بعلم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie » على انه نظرية امبيريقية ، والى منهجه على انه منهج سوسيوتاريخي Socio-Historical ، وهو من مناهج البحث التي تتعلق فقط بدراسة اشكال العلاقات التي تربط المعرفة بالبناء الاجتماعي (١٥) •

وخلاصة القول : ان النزعة الاجتماعية ، هي نزعة متعددة الجوانب متشعبة الاتجاهات ، بالرغم من استنادها الى اساس وحيد ، وهو تأييد الاصل السوسيولوجي للمعرفة ، وتأكيد

المصدر الاجتماعي لمشكلة الحقيقة ، فمنهم من وجدها في جوف الدين وفي باطن التصورات الدينية الجمعيـــة ، على ما يقـــول « دوركيم » . ومنهم من وضعها في بنية الطبقة ، على ما فعـــل « ماركس » ، او في بنية الثقافة على ما يذكـــر « سوركين » ، ومنهم من اهتدى اليها خلال التاريخ ، كما هو الحال عند « كارل مانهايم » .

سوسيولوجية العلم :

ولم يقتصر علم الاجتماع على دراسة « سوسيولوجية المعرفة » وانما نجده يتعدى تلك الدراسة ويجتازها لاقتحام ميدان العلم ومعالجة المعرفة العلمية من وجهة النظر الاجتماعيـــــة ، وهي مساهمة كبرى قام بها فرع اخر يعد من احـــدث فروع علـــــم الاجتماع ، ونقصد به « علم اجتماع العلمSociology of Science»

ولعلنا نتساءل ــ ماذا نعني بسوسيولوجية العلم ، او « علـــم اجتماع العلم » على ما يسميه الاجتماعيون ، وكيف يعالج علم الاجتماع مسألة المعرفة الوضعية او العلمية ؟

ان « علم اجتماع العلم » ــ يعتبر ميدانا من احدث ميادين علم الاجتماع ، ويؤلف جزءا من « علم اجتماع المعرفة » ، حيـــث يعالج مسألة العلم في ضوء البيئة الاجتماعيـــة ، ويدرس نشأة العلم واصوله التاريخية من خلال الاطار الاجتماعي لكي يفسر تلك العلاقة المتبادلة بين العلم والمجتمع ، وينظر الى العلـــــم باعتباره ظاهرة من ظواهر النشاط الجمعي وكدعامة من دعائم الثقافة والحضارة ، حيث يصبح العلم كما يقـــــول « روبرت

ميرتون Robert Merton » عاملا بعيد الاثر في التغير الاجتماعي بما له من قيمة ديناميكية ونتائج تكنولوجية اثناء دوره الاجتماعي الكبير في عملية التغير ، وفي النشاط الاجتماعي في ميدان الصناعة والتربية . (١٦)

ولقد بدأت تباشير « سوسيولوجية العلم » حين صدرت كتابات الكثير من علماء الاجتماع المعاصرين من امثال « تالكوت بارسونز Talcott persons »و« روبرت ميرتون »و«برنارد باربر Bernard Barber » و « روبرت ابنهيمر Robert Oppenheimer »

حيث اسهم هؤلاء في الكشف عن اصول « علم اجتماع العلم » وبحث مجاله ، والاشارة الى اهمية هذا الحقل في البحث السوسيولوجي . حيث اشار « بارسونز » الى اهمية البحث في ميدان سوسيولوجية العلم ، من حيث ان العلم ظاهرة اجتماعية ، توجد في كل مجتمع من المجتمعات مهما بلغت درجة بدائيته او تحضره .

كما كشف « بارسونز » عن دور المعايير الثقافية في المجتمع الغربي ، واثرها في تطور العلم الحديث (١٧) ، ورأى ان المعرفة الامبيريقية تتحول في مراحل تطورها الى عمليات تكنولوجية ، تلك العمليات التي تتطلب مهارات انسانية خاصة ، حيث ينجم عن ذلك ان يصبح للعلم دوره الاجتماعي ، وان تصبح للابحاث العلمية وظيفتها في المجتمع وفي تقسيم العمل الاجتماعي (١٨) .

وأكد « روبرت ميرتون » على تلك الروابط الاساسية التي تربط العلم بميدان الاقتصاد ، فأشار الى اثر الجوانب

« السوسيو اقتصادية Socio - Economic » وصلتها بالتطورات العلمية ، وتأثير الدراسات الاجتماعية والاقتصادية في تطور العلم وتقدمه • (١٩)

كما كشف « برنارد باربر Bernard Barber » عن الدور الوظيفي والاجتماعي الذي يقوم به « العالم » في الحقل العلمي والميدان الاجتماعي ، من حيث ان المعرفة الوضعية لا تفهم في اصولها الا في ضوء الثقافة والنظم الاجتماعية السائدة ، وليست المعرفة العلمية على حد هذا القول الا ظاهرة من ظواهر الثقافة والمجتمع •

وتهدف سوسيولوجية العلم في رأي « برنارد باربر » الى اضفاء السمة الاجتماعية والروح الثقافي على طبيعة العلم والمعرفة الوضعية ، بدراسة التطورات السوسيو تاريخية Socio Historical التي تطرأ على تلك العلاقة التي تربط العلم بالمجتمع اثناء تطوره خلال التاريخ (٢٠) •

ولعل « اوجست كونت » كان اول من نبه الاذهان الى تلك المسألة ، فأشار الى الاهتمام بتاريخ العلوم ، فلم تصدر العلوم والمعارف الامبيريقية عن العدم ، وانما تنبثق عن المجتمعات ، وتمتد اصولها الجذرية في باطن البناءات الاجتماعية (٢١) وهذا ما يشهد به تاريخ العلوم • فقد صدر العلم الفرنسي مثلا عن حركة « التنوير Enlightenment » (٢٢) • فمن الاجحاف اذن ان ندرس العلم ونعالج الظاهرة العلمية دون الرجوع الى الظروف الاجتماعية التي أحاطت بها •

ولا ينبغي ان ينتهي العلم عند حدود المعمل ، بل ان الوظيفة الاجتماعية للعلم تتطلع الى عالم المجتمع ، وتمتد الى خارج جدران المعامل ، حيث يقوم العلم على خدمة الدولة ، لترقية اساليب الحياة العائلية ، وتطوير انماط الحياة الاجتماعية على العموم ٠

وعلى هذا الاساس يقول « بارنل J. D. Barnel » ان العلم لا ينبغي ان يقتصر على الدراسة الاكاديمية الخالصة (٢٣) ، ولذلك أخذت الدول النامية والمتقدمة بفكرة اخضاع العلم لسلطة المجتمع والدولة ، حتى يقوم العلم بدوره الوظيفي في التقدم الاجتماعي ٠

كما اصبحت الان حقيقة « العلم الخالص » او « العلم للعلم » لا وزن لها ، حين تعالت الصيحات منذ اشتعلت الحرب العالمية الثانية ، تنادي بسيطرة الدولة على العلم وعلى الطاقةالفكرية، وتعبئة الفكر العلمي والنشاط الاكاديمي لضرورات الحياة الاجتماعية في الحرب والسلم ٠

ولم تقف اهتمامات سوسيولوجية العلم ، عند حد علاقة العلم بالمجتمع ، وانما تمتد ايضا الى دراسة حياة العلماء باعتبارهم « الصفوة المختارة Elite »من ذوي العقول المتفتحة ٠ فهم العناصر الاجتماعية التي تحمل بين طياتها ثقافة العصر الذي يعيشون فيه ٠ ويشير « روبرت اوبنهيمر Robert Oppenheimer » الى هذا المعنى في كتابه : «*The Open Mind*» ، حيث اكد الدور الوظيفي للعقل المتفتح في البحث العلمي والتقدم الاجتماعي علىالسواء ٠ (٢٤)

تلك هي سوسيولوجية العلم التي اصطنعتها النزعةالاجتماعية باضفاء الطابع الاجتماعي ، والروح الثقافي والحضاري على العلم والمعرفة العلمية • ولقد اصطنعت النزعة الاجتماعيـــة ايضا « سوسيولوجية للمعرفة » ، مستهدفة بذلك الاتجـاه الى صياغة نظرية عامة للمعرفة من وجهة النظر الاجتماعية •

مشكلة مقولات الفكر الانساني :

ولعلم علم الاجتماع لم يقتصر على مساهمته في سوسيولوجية العلم والمعرفة ، ولعله ايضا لم يكتف بمناقشته لمسألة المعرفـة بشقيها الامبيريقي والميتافيزيقي ، ولم يتناول فقط مشكلـة الحقيقة وهي من المشكلات الابستمولوجية التقليدية ، وانمـا تقدمت الدراسات السوسيولوجية ، فطرقت ميدانا رحبا مـن ميادين الفكر الميتافيزيقي ، وساهمت الى حد بعيـد في البحث الابستمولوجي ، حين اراد علم الاجتماع ان يعالج مشكلـــة مقولات الفكـر الانساني ، ودراسة تلك المقولات مـــن حيث اصولها ومصادرها ، تلك المسألة التي تعرض لها اصحاب الاتجاه الدوركيمي في علم الاجتماع ، حين تلمسوا مختلف السبـــل للكشف عن الاصل الاجتماعي والمضمون السوسيولوجي لمقولات الزمان والمكان والعلية والعدد •

ويمكننا ان نتسـاءل ـ مـا هي تلـك المقولات **Categories** ؟ وماذا يعني بها الفلاسفة ؟ وكيف يتفهمها الاجتماعيون ؟ وكيف فسر علم الاجتماع أصولها ومصادرها ؟

وللاجابة على تلك المسائل ـ نقول : ان مقولات الفلاسفة ،

هي مجموع المبادىء الاساسية التي توجد في العقل الانساني ، والتي لا يستطيع الفكر بدونها ان يعمل • ولقد عرف كانط « Kant » المقولات بأنها مجموع التصورات العامة والرئيسية للفهم الخاص ، وهي الصور القبليّة للمعرفة التي تمثل الوظائف الضرورية للفكر • كما عرف لالاند « Lalande » المقولات في قاموسه الفلسفي بأنها المبادىء العامة والاساسية التي اعتاد الفكر في الرجوع اليها ، حين يحدد عناصر الاشياء ، من حيث انها القوانين الاولية للمعرفة على ما يقول رينوفييه « Renouvier ».

فالمقولات بهذا المعنى – هي تصورات او مبادىء عامة للفكر، وقد حاول الاجتماعيون ان يجعلوا منها رواسب اجتماعية رسبت في الذهن الانساني بتأثير التجارب الاجتماعية والتاريخية التي مر بها الانسان منذ تكوينه للمجتمعات الاولى ، واصبح ألعقل الانساني بهذا المعنى نتاجا للتاريخ الاجتماعي ، حيث يقوم العقل عند هربرت سبنسر « Herbert Spencer » بوظيفة حيوية ، كما اصبحت الوراثة الاجتماعية هي قانون الحياة (٢٦) •

وليست المقولات عند « دوركيم » مجرد تركيبات مصطنعة ، كما انها ليست من معطيات الفهم او الوجدان ، على ما يرى « كانط » و « برجسون » ، ولكنها ادوات الفكر التي صدرت عن حركة التاريخ ، والتي استعارها الفكر الانساني عبر القرون عن طبيعة الحياة الاجتماعية •

ومن ثم يصبح التاريخ عند « دوركيم » والتاريخ الاجتماعي بالذات (٢٧) ، هو السبيل الوحيد الذي نستطيع بفضله ان نعثر على الاصول الاولى التي صدرت عنها « مقولات الفكر » . وتلك الاصول الاولية والمصادر البدائية ، هي ممتلئة عند دوركيم « بالعناصر الاجتماعية » مشحونة بالصور التي وردت من عالم المجتمع .

* * *

ويؤلف العقل - كما يراه دوركيم - نسقا من المقولات ، التي تعتبر عنده من نتاج الحياة الجمعية ، حيث أن محتويات العقل، وما يتضمنه الفكر من صور ومقولات ، انما صدرت جميعها عن الاصل الاجتماعي ، ذلك الاصل الذي يمثل « عند دروكيم » الاساس الموضوعي للفكر .

فلقد ولد العلم ، ونشأت الفلسفة في أحضان الدين ، والدين من ظواهر المجتمع . ولما كانت « المقولات » هي صور الفكر واطاراته التي بدونها لا يستطيع العقل الانساني ان يقوم بوظيفته ، فقد صدرت تلك المقولات وولدت في جوف الدين ، ونشأت في « الفكر الديني » لانها مليئة بالعناصر والتصورات الدينية .

وليست « التصورات الدينية » في حقيقة امرها الا « تصورات جمعية » ، لانها تعبر عن حقائق ووقائع جمعية ، كما ان الطقوس الدينية تثير بين الجماعات جوا فكريا خاصا ، كما تفرض عليها « حالة عقلية عامة » (٢٨) .

ولما كان للدين اصله الاجتماعي، فان المقولات تصبح بالضرورة من نتاج المجتمع ، لانها صادرة عن الفكر الجمعي • ولعل فكرة الاصل الديني للعلم والفلسفة والمقولات ، فكرة ميتافيزيقية استعارها « دوركيم » من استاذه الفيلسوف « اوجيست كونت » حين التفت الاخير الى الفكر اللاهوتي باعتباره اصلا اوليا لاشكال الفكر الميتافيزيقي والوضعي •

التصورات الجمعية عند دوركايم :

ولقد ناقش « دوركيم » مسألة اصل التصورات في العقل الانساني ، ولذلك وجدناه يتعرض لفكرة التصورات الجمعية ، ويحاول ان يقيم بصددها نظريته المشهور في العقل الجمعي ، حيث انكر دوركيم منذ البداية ، تلك التيارات البيولوجية التي اجتاحت الدراسات الاجتماعية وسيطرت على اتجاهات علم الاجتماع منذ ميلاده وبداياته الاولية •

ورفض دوركايم تلك النزعة الحيوية التطورية التي ذهب اليها « هربرت سبنسر » كما اعترض دوركايم ايضا على تلك النزعة البيولوجية المسرفة التي تزعمها الفرد اسبيناس « Alfred Espinas » ورينيه فورمس « Worms » ، حيث عقدت تلك الاتجاهات البيولوجية في علم الاجتماع شتى المماثلات بين المجتمعات الانسانية والمجتمعات الحيوانية •

وقال اصحاب علم الاجتماع الحيواني Zoosociologie بوجود مجتمعات حيوانية ومستعمرات ذات طابع شيوعي عند الحشرات (٢٩) ، على حين فصل دوركايم فصلا تاما بين

« طبيعة التجمع الانساني » و « التجمع الحيواني » على اعتبار ان التصورات البيولوجية تصدر عن الغرائز والدوافع الفطرية، كما اننا لا نشاهد في تلك المجتمعات الحيوانية تلك النظم والانساق والعلاقات التي تتميز بها المجتمعات الانسانية وحدها (٣٠) .

كما ان الخطأ الذي وقع فيه اصحاب النزعات الحيوية والاتجاهات العضوية في علم الاجتماع البيولوجي ، ليس قائما على استخدام المنهج البيولوجي ، ولكن مرجع الخطأ ـ في رأي دوركيم ـ يكمن في استخدام هذا المنهج استخداما خاطئا . فقد حاول البيولوجيون اضفاء الطابع البيولوجي على علم الاجتماع، وان يجعلوا منه امتدادا للبيولوجيا .

غير ان هناك مميزات عامة تميز علم الاجتماع عن البيولوجيا، من حيث ان التصورات الفردية ليست مجرد تصورات قائمة بذاتها ، وانما تستمد هذه التصورات اصولها من بنية الحياة الجمعية ، تلك التي تتألف من تصورات عامة تشيع في البناء الاجتماعي ، ومن ثم لا تنفصل التصورات الفردية من وجهة النظر الدوركايمية عن التصورات الجماعية .

نظرية العقل الجمعي :

واذا كان دوركيم ـ قد اعترض على تلك الاتجاهات البيولوجية التي سادت علم الاجتماع ، الا انه انكر ايضا ما يدعيه اصحاب « النزعة الظلية Epiphénoménisme » (٣١) . ورفض ما يقول به اصحاب الاتجاهات السيكوفيزيولوجية ، تلك

التي تعتبر العقل ظاهرة لاحقة او مضافة تصدر عـــن طبيعة الحياة الفيزيقية ، والتي ترى ان ـ العمليـات العصبيـــة والفسيولوجية انما هي ظواهر فيزيقية خالصة ، وهي المصادر التي يتولد عنها حالات نفسية هي بمثابة الظل « Le reflet » أو الانعكاس (٣٢) ، وان عملية التداعي العقلي للمعاني ، ليست الا صدى لعملية التداعي الفيزيقي (٣٣) .

ويرى دوركيم ان تلك الاتجاهات الغريبة ، انما تنتهي حقـا الى الشك في وجود العقل والحياة العقلية لانها عاجزة تماما عن تفسير الذاكرة والمخيلة وقوى العقل المدركة ، مـن حيث ان التصورات والذكريات ، انما تصدر عن العقل الذي يستقـل تماما عن الاصل العضوي ، كما ان الذاكرة لا يمكن ان ترتد الى سلسلة من العمليات البيولوجية ، ولا تشتق الحالات العقليـة اشتقاقا مباشرا عن الخلايا والانسجة ، والا وقعنا في الشك في حقيقة العقل ، تلك الحقيقة التي تتمتع باستقلالها القائم بذاته Sui generis (٣٤) ، والتي تستقـل تمامـا عـن الظاهـرات البيولوجية والفسيولوجية .

وخلاصة القول : فقد تقدم دوركيم بالكثير من الاعتراضات على اصحاب النزعة السيكوفيزيولوجية مـن امثال « مودسلي Maudsley » و « هكسلي Huxley » ، هـؤلاء الذين حاولـوا ان يردوا الظواهر العقلية التي تتصل بقوى الادراك والمعرفة مثل عمليات التذكر والتخيل والتصور ، الى ظلال تنبعث من مادة عضوية ، وتصدر عن أصول بيولوجية .

ولقد أنقذ دوركيم العقل والتصورات العقليــة مـــن تلك التفسيرات المتعسفة التي يقول بها السيكوفيزيولوجيون ، اذ ان التصور ليس مجرد حالة فسيولوجية تتضمن عنصرا عصبيـــا أو شوكيا ، حسيا كان أو حركيا ٠

لاننا اذا ما نظرنا الى تلك العلاقات والارتباطات التي تربط بين التصورات فانما نجدها تتمايز تماما عـــن طبيعة تلــك العناصر الفسيولوجية الشوكية ، ومعنى ذلك ان الحياة العقلية لا يمكن ان تشتق أصلا عن حياة الخلايا العصبية ٠ فالعقـــل حقيقة مستقلة قائمة بذاتها وليس ظلا للحياة البيولوجية ٠

ولكن ما هو اذن المصدر الذي تستند اليه الحياة العقلية ؟٠٠ وكيف فسر دوركيم مشكلة العقــل والتصورات ؟٠ وعلى اي اساس تصور المعرفة وهل شك دوركيم في تلك الحقائق التـــي تصدر عن العقل الفردي ؟ وماذا يقصد دوركيم بنظريته فـــي العقل الجمعي وكيف يميزه عن العقل الفردي ؟

يقول دوركيم ـ في الرد على تلك المسائل : ان ظواهر المجتمع تستقل عن الافراد ، كما ان التصورات الجمعية خارجة في نفس الوقت عن التصورات والعقول الفردية ، وارتكانا الى هـــذا الفرض الدوركيمي تصبح الحياة الجمعية هي الاساس الــذي تستند اليه الحياة السيكولوجية والعقلية على السواء ، وتصبح التصورات الجمعية بالتالي هي المصدر الوحيـــد للتصورات الفردية (٣٥) ٠

الذاكرة الجمعية عند هاليفاكس Halbwachs :

ومعنى ذلك : ان التصورات الفرديـــة ممتلئـة بالعناصر والاطارات الاجتماعية • فقد كان يظن ـ في الماضي مثلا ـ ان عملية التذكر ، عملية فردية خالصة ، وان الذاكرة ظاهـــرة داخلية بحتة ، وان الانسان حين يتذكر انما يبذل مجهـــودا ذاتيا او فرديا ، ولذلك حاول علماء النفس ان يماثلـوا بين عملية التذكر وظاهرة الاحلام • من حيث ان الحلم يشبه التذكر وبخاصة في عملية استحضار الذكريات وفي هذا المعنى يقـــول « فرويد Freud » : « ان الحلم يستحضر اجزاء متناثرة مـــن الماضي ـ تلك هي القاعدة العامة » • (٣٦)

ولكن « موريس هاليفاكس Halbwachs » في كتابه عن « الاطارات الاجتماعية للذاكـرة *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* » ينكر على علماء النفس قولهم في عقد المماثلات بين الحلـــم والتذكر • ويؤكد « هاليفاكس » ان هناك اختلافا حاسما بين عملية التذكر وظاهرة الاحلام ، فليس الحلم عند « هاليفاكس » عملية تذكر ، تترك لنفسها العنان طليقة من كل قيد اجتماعي •

حيث اننا في ظاهرة الاحلام ، انما تمر امامنا مختلف الصور المضطربة التي لا نستطيع ان نحدد ازمانها او مكانها ، عـلى عكس الحال تماما في عملية التذكر التي تفترض جهدا حقيقيا لتكوين هيكل من الافكار ، وتأليف اطار متناسق من العناصر والصور •

كما اننا نستعرض الماضي ـ في ظاهرة الاحلام ـ ونرى ذلك

الماضي في صور مبعثرة لا ترتيب بينها ، الا اننا نحاول فـــي عملية التذكر ، ان نستحضر هـــذا الماضي في صور مرتبـــة ، ونسترجعه في استحضار منظم للاحداث والوقائـــع (٣٧) ويرى « هاليفاكس » ان المجتمع يزودنـــا في رأيـــه « بالاطـــارات Les Cadres » التي تساعدنا في اتمام عملية التذكر ، حيث ان كل عملية مـــن عمليات التذكـــر انما تتصل في اذهاننا بعناصر اجتماعية تلك التي تتمثل في « اشخاص » او « جماعـــات » او « أماكن » ٠

ومعنى ذلك ان الوسط الاجتماعي ــ عند هاليفاكس ــ هـــو المرجع الوحيد الذي يحدد لنا معالم الطريق في الكشف عن عملية التذكر ، تلك العملية التي كان يظن انها عملية فردية ذاتيـــة بحتة ، اذ ان كل استحضار للذاكرة ــ يقتضي عند هاليفاكس ــ تدخل اطارات اجتماعية Cadres Sociaux يعجز المرء بدونها عن اعادة بناء الماضي وارتباط الذكريات ٠

ومعنى ذلك ــ ان « هاليفاكس » قـــد ربط بين اطـــارات اجتماعية خالصة ، مثل اللغة والدين والتاريـــخ والاساطير ، تلك الاطارا تالتي تجعل من عملية التذكر ، عملية مشروطـــة بالشروط الاجتماعية ، فالذاكرة الفردية بهذا المعنى انمـــا تلتحم تماما باطارات صادرة عن ذاكرة الجماعـــة أو الذاكـــرة الجمعية La Mémoire collective ٠ (٣٨)

فان الكلمات التي نستخدمها في بلورة افكارنا وذكرياتنـــا ، والتواريخ التي ترتب بفضلها هذه الذكريات، والاحداث الهامة

التي نحدد بها ذكرياتنا ، كل هذه اطارات اجتماعية يظهر فيها اثر حياة الجماعة وتقاليدها في اتمام عملية التذكر ٠

بمعنى ان هناك شيئا من المجتمع يوجد في جوف الشعـــور الفردي « ويكمن في عقل الانسان وذاكرته » ، فما هو « جمعي » يتمثل فيما هو « فردي » ، وما يحويه الفكر الجمعي وتصوراته، ينصب بالتالي في وعاء الفكر الفردي ويلج في مشاعـــر الفرد وتصوراته ٠

وهنا يبدو اثر الاتجـــاه الدوركيمي واضحـــا في تفسير « هاليفاكس » للذاكرة استنادا الى اطارات وصور قائمة فـــي الذاكرة الجمعية ، ومن ثم تصبح الذكريات والتصورات ، وهي ظواهر تتعلق بالانسان الفرد ، فنجدها تتحول عند الاجتماعيين الى ذكريات جماعية وتصورات جمعيـــة ، ممتلئـة بالعناصر الاجتماعية ٠

ويهدف الاجتماعيون من ذلك الى الغاء العنصر الفردي فـــي التصور والتذكـــر ، وتأكيـــد العنصر الاجتمـــاعي ، فيقـــول هاليفاكس : « بذاكرة جمعية » تفسر ذكريات الفرد ٠ ويقول دوركايم : « بعقل جمعي » يؤلف فيما بين العقول والتصورات الفردية من جهة ويتمايز عنها من جهة اخرى ٠

حيث ان التصورات الجمعية عند « دوركيم » هي : تصورات خارجة عن عقول الافراد وتصوراتهم الفردية ، كما انها فـــي الوقت ذاته لا تشتق من التصورات الفرديـــة ولا تستند الى الافراد من حيث هم كذلك ، وانما ترتـــد تلك التصـــورات

الجمعية ، الى ذلك التأليف الفريد الذي يجمع بين العقل والتصورات الفردية في اطار وحيد .

فليست التصورات الجمعية اذن هي مجموع التصورات الفردية ، كما ان العقل الجمعي ليس مجموع العقول الفردية اذ ان « الكل » على ما يقول الجشطلتيون « ليس مجموع الاجزاء » . وقد استند دوركيم في تأكيد هذا الفهم - الى امثلة من علم الكيمياء . (٣٩)

من حيث ان الكل الكيميائي يستقل تماما عن خصائص اجزائه وطبيعة عناصره الفردية ، حيث تنصهر فيه كل السمات والخصائص الجزئية ، وبالتالي تتمايز خصائص الكل وصفاته عن خصائص الاجزاء ، كما يصبح له سماته العامة وخصائصه الكلية ، وأغلب الظن ان « دوركيم » قد استعار تلك الفكرة من تلك الدروس التي تلقاها عن استاذه « رينوفييه Renouvier » (٤٠) الذي لقنه تلك الحقيقة القائلة بان « الكل اكبر من مجموع اجزائه » .

واستنادا الى هذا الفهم ، فلا يستطيع الفرد ان يخلق بذاته تصورات اجتماعية ، الا عن طريق احتكاكه بالاخرين ، اذ ان ما هو « جماعي » لا يمكن ان تكون علته الا اجتماعية ، ولذلك فان ما يسميه « دوركيم » بالعقل الجمعي انما يفيد جملة المشاعر والتصورات الجمعية ، التي تميزه تماما عن « العقل الفردي » .

ولعل فكرة العقل الجمعي قد استقاها دوركيم من مصادر

فلسفية المانية ، تذكرنا بفكرة « هيجل Hegel » عما أسماه « روح الشعب Volksgeist » (٤١) ، ذلك الروح المطلق او « روح الكل Allgeist » كما يسميه « ستينتال Steinthal » (٤٢) الذي نظر اليه على انه الروح الموضوعي الكلي، او الروح الجمعي الذي عنه تصدر القيم والاساطير ، والذي عنه تنبثق التقاليد والتصورات •

ولعل « اميل دوركيم » اراد بنظريته في العقل الجمعي ، ان يرفع المجتمع درجة فوق الفرد ، وان يسمو بالعقل الجمعي باعتباره كائنا علويا مفارقا ، يحلق فوق مشاعر الافرادوعقولهم وذكرياتهم ، وان يجعل منه مصدرا وحيدا للمعرفة ، ومهبطا فريدا للمقولات والتصورات •

وهكذا وقف علم الاجتماع الدوركيمي من مسألة العقل والتصورات ، رافضا تلك الاتجاهات الحيوية والنزعات السيكوفيزيولوجية ، وانتهى الى ما افترضه بما اسماه العقل الجمعي والتصورات الجمعية •

النزعة الشيئية Chosisme :

ولقد حاول « دوركيم » ان يقيم نظرية للمعرفة يستند اليها علم الاجتماع الوضعي ، وتنبني على اساس المشاهدة والمقارنة والتفسير ، استنادا الى مبدأ دراسة الظواهر الاجتماعية ومعالجتها « على انها اشياء Comme des choses » حتى تتحقق الموضوعية التامة في علم الاجتماع •

من حيث ان الحقيقة في العلم الوضعي ، انما تفرض على

عياننا من الخارج ، كما ان العلم الحق لا يمضي من عالم الفكر الى عالم الاشياء ، ولكن على العكس من ذلك فانه يبدأ من الاشياء « كمعطيات أولية » تكون نقطة البدء في العلم ، وينتهي ألى الفكر ٠

ومن ثم ينبغي ان نبدأ ، في رأي دوركيم ، بالظواهر وان ندرسها على انها اشياء ، ومن ثم كان لا بد من ان يتيسر لعلم الاجتماع طائفة من الظاهرات والاشياء ، يستطيع بفضلها ان يصبح علما كسائر العلوم ، وان يكون له ميدانه الخاص الذي يكتشف تلك الارض المجهولة التي تكتنف العالم الاجتماعي ٠

وكان لا بد ايضا لدوركيم ، في بحثه عن مادة علم الاجتماع ان يقوم بدراسة الاحداث والوقائع والظاهرات الاجتماعية ، ولذلك وجدناه يحاول ان يؤكد حقيقة تلك الظاهرات ، وان يدعم وجودها العقلي بنزعته الشيئية Chosisme (٤٣) ، حين يعالج موضوعات علم الاجتماع وظواهره على انها اشياء قائمة بذاتها Sui-generis ، من حيث ان كل ما هو اجتماعي فقوامه التصورات ، وهو اذن حاصل تصورات (٤٤) ٠

وأغلب الظن ان تلك الحقيقة الشيئية التي حاول دوركيم ان يضفيها على طبيعة الظاهرات الاجتماعية ، ليست من وحي الفلسفة الدوركيمية ، ولعلها صدرت عن « فلسفة اوجيست كونت الوضعية » ، حين التفت الى الظاهرات الاجتماعية ودرسها على انها ظاهرات فيزيقية تخضع لقوانين الطبيعة ، ولعل في هذا اعترافا ضمنيا من « اوجيست كونت » بان الظواهر

الاجتماعية تنطوي على خصائص شيئية ، من حيث ان الظاهرات الفيزيقية انما تصدر عن طبيعة الاشياء · (٤٥) ·

ولقد عاب البعض على دوركيم تلك النزعة الشيئية بصدد مسألة الظواهر ، ورموه بالمادية ، ونعتوا نظرته على انها من الاساليب الميتافيزيقية التي ليست من العلم في شيء ـ ولكن «دوركيم» في افتتاحه لمقدمة الطبعة الثانية من كتابه « قواعد المنهج في علم الاجتماع *Les Règles De La Méthode Sociologique* » حاول الرد على تلك الاعتراضات التي ترميه بالمادية ، حيث شبه حقائق العالم الاجتماعي بتلك الحقائق التي نشاهدها في العالم الفيزيقي الخارجي ·

ولكن دوركيم ، يرى انه لم يقصد بهذا التشبيه مجرد الهبوط بصور الوجود العليا الى مستوى صوره السفلى ، كما انه لم ينظر الى الظاهرات الاجتماعية على انها « اشياء مادية Des choses matérielles » (٤٦) وانما يريد بها ان توصف على انها « اشياء كالظواهر الفيزيقية » من حيث ان « الشيء » يقابل « الفكرة L'idée » ، بمعنى ان معرفتنا له انما تأتي الينا من الخارج وتصدر عن عالم الموضوع ، على حين ان معرفتنا بالفكرة ، انما تأتي من عالم الذات ، وتصدر عن الداخل · وليس معنى اننا نعالج الظواهر الاجتماعية من الخارج ، هو ان ننظر اليها على انها كائنات مادية بحتة ·

وانما قصد دوركيم من ذلك ، ان نسلك حيال تلك الظواهر مسلكا عقليا خاصا ، على اعتبار اننا لا نعرف شيئا عن جوهرها

ونجهل تماما كل ما يتعلق بخصائصها وطبيعتها • وعلينا ان نبذل جهدا في الكشف عن خواصها الذاتية بالطرق الموضوعية ، حتى تدخل الحقائق والظاهرات السوسيولوجية في صلب العلم الانساني ، وحتى يشق علم الاجتماع طريقه نحو الوضعية التامة •

وختاما ـ رأينا كيف عالجت النزعة الدوركيمية مسألة الظواهر ، وكيف وقف دوركيم من مشكلة العقل الجمعي والحقيقة الاجتماعية ، الامر الذي يجعلنا نؤكد وجود تلك المساهمات المتعددة التي اسهم بها « علم الاجتماع الفرنسي والالماني » ، بصدد المشكلات الابستمولوجية ، فصدرت « سوسيولوجيات » متفرقة باكتشاف ميادين جديدة في علم الاجتماع ، فظهر « علم اجتماع المعرفة » ، وصدر « علم اجتماع العلم » ، كما طرق علم الاجتماع الدوركيمي مسألة العقل ومشكلة التصورات « والمقولات » •

وسنحاول في الفصلين القادمين ، ان نستعرض في شيء من الاسهاب مختلف تلك المساهمات التي قام بها علم الاجتماع المعاصر في حل المشكلات الفلسفية • وبخاصة مشكلة مقولات الفكر الانساني ، و « مسألة مصادر المعرفة » وأصولها الاولية • وسنقوم في الفصل الثاني بدراسة « سوسيولوجية المقولات » دراسة مفصلة ، كما سنركز الانتباه في الفصل الثالث على مشكلة المعرفة بالاشارة الى مختلف المواقف السوسيولوجية العامة التي قام بها « دوركيم » و « ماركس » و « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » •

ملاحظات ومراجـع الفصل الاول

1. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Translated by D.F. Pocock, Cohen & West, London 1953, P. XXX Vii.

2. Runes, Dagobert, *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, Fourth Edition, New York 1942 PP. 94 - 96.

3. ابن سينا ، الشيخ الرئيس : الشفاء ـ باب المقولات تحقيق الاب قنواتي ـ ومحمود محمد الخضيري ـ وقـــدم له ، ابراهيم بيومي مدكور ـ ص ٢ ، القاهرة ١٩٥٩

4. Ehrlich, Howard, J., «*Some Observations on the Neglect of the Sociology of Science,*» Philosophy of Science, volume 29, No. 4 October 1962. P. 369.

5. Merton, Robert., *Social Theory and 'Social 'Structure,* Revised and Enlarged Edition, Glencoe, New York. 1962. P. 489.

6. Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge, trans.* By Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, London. 1940. P. 278.

7. Gurvitch, georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical library, New York. 1945. P. 372.

8. Durkheim, Emile, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Paris. 1912. P. 14.

9, Durkheim, Emile, *L'Education Morale,* Paris, 1925 P. 80.

10. Gurvitch, Georges., *The Twentieth Century Sociology,* The Philosophical Library, New York. 1945. P. 374.

11. Aron, Raymond,' *La 'Sociologie Allemande 'contemporaine,* Félix Alcan, Paris. 1935. PP. 75 - 76.

12. Gurvitch, Georges., *The Twentieth 'century Sociology* Op. cit. P. 378.

13. Mannheim, Karl, *Essays on Sociology of 'Knowledge,* Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 177.

14. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology 'of Knowledge,* Op. Cit, P. 178.

15. Merton, Robert, *Social Theory 'and Social 'Structure,* Revised and Enlarged Edition, The Free press of Glencoe, The fifth printing, New York. 1962. P. 494.

16. Merton Robert., *Social 'Theory and Social 'Structure,* fifth Printing, New York. 1962. P. 531.

17. Barber, Bernard, *Sociology of Science,* The Free press of Glencoe, New York. 1962. P. 6.

18. Ibid : P. 14.

19. Ibid : P. 67.

20. Ibid : P. 539.

21. Merton, Robert., *Social Theory 'and Social Structure,* Fifth Printing, New York. 1962. P. 533.

22. Barber, Bernard, *Sociology of Science* Op. Cit, P. 90.

23. Issa, Ali A., *Applied Sociology,* Bulletin of The Faculty of Arts, Alexandria University Press, Vol. VIII Dec. 1954.

24. Barber, Bernard., *Sociology of Science,* Op. Cit., P. 540.

25. Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique De La Philosophy,* Sixième Edition Revue et augmentée, Presses Universitaires De France, Paris. 1951. P. 125.

(ملحق النصوص ٠٠ انظر النص الاول) ٠

26. Séailles, Gabriel, & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie., Les Problèmes et les Ecoles,* Quatrième Edition Paris. 1928. P. 168.

72. Ibid : P. 34.

28. Durkhaim, Emile., *Les Formes Elémentaires 'de la vie Religieuse,* F. Alcan, Paris. 1912. P. 14.

29. Cuvillier, Armand., *Introduction à 'La 'Sociologie,* 4e édition, Collection Armand Colin, Paris. 1949. P. 36.

30. Durkheim, Emile., *L'année Sociologique,* Vol : V, P. 129.

31. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. By D. F. Pocock, London. 1953. PP. 2 - 4.

32. Blondel, ch, *Introduction à la 'Psychologie 'Collective,* Collection Armand Colin, Paris. 1952. P. 44.

33. Durkheim, Emile., *Sociology and 'Philosophy,* Op. cit. P. 8.

34. Blondel, ch,. Op. P. 45.

35. Durkheim, Emile., *Individual and Collective Representations, Sociology and Philosophy,* London. 1953. P. 24.

36. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres Sociaux de la Mémoire,* Nouvelle Edition, F. Alcan, Paris. 1935. P. 5.

37. Ibid : P. 19.

38. Ibid : P. 377.

39. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy,* Cohen west, London. 1953. P. 26.

40. Ibid : P. XXXIX.

41. Blondel, ch., *Introduction à la Psychologie Collective,* Paris. 1952. P. 51.

42. Cuvillier, A., *Introduction à La Sociologie,* Collection, Armand Colin, Paris, 1949, P. 45.

43. Blondel, ch., *Introduction à la Psychologie Collective,* Paris. 1952. P. 46.

44. Ibid : P. 40.

45. Durkheim, Emile., *Les Règles de la Méthode Sociologique,* Huitième Edition, Paris. 1927. P. 25.

(ملحق النصوص •• النص الثاني) •

46. Durkheim, Emile., *Les Règles de la Méthode Sociologique,* Paris. 1927. P. XI.

(ملحق النصوص •• النص الثالث) •

الفصل الثاني

علم الاجتماع وأصل المقولات

* ما هي المقولات ؟!
* الزمان الجمعي Le Temps Collective
* وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان ·
* مقولة المكان L'Espace .
* وجهة النظر البنائية في المكان ·
* فكرة السببية Causalité
* الاصل الاجتماعي لمقولة العدد ·

ما هي المقولات ؟!

المقولات في عرف الفلاسفة جملة ، هي الاطارات العامة المنظمة لمعرفتنا وافكارنا ، وهي الوسائل العامة التي يفهم فكرنا في اطارها كل معارفه المختلفة واحكامه المتباينة التي تؤلف معرفته ·

فأحكام الفكر ايا كانت ، انما تعبر عن علاقة جوهر بأعراضه، او علة بمعلول ، كما تعبر ايضا عن علاقات مكانية او زمانية · ومن ثم فالمقولات اشبه شيء بالقوانين الفكرية العامة التي تندرج تحتها كل احكام المعرفة ، من حيث انها اطارات الفكر المتينة التي تحيط بها من كل جانب فهي مصادر ضبط الفكر وتماسكه ، حتى تكاد أن تكون بمثابة هيكل للعقل ·

بمعنى ان كل فكرة من أفكارنا لا تستطيع أن تتحرر من تلك الاطارات الصارمة ، فتظل فيها دون ان تبرحها ، فكأننا لا نعقل شيئا لا يكون في « الاين » او « في المتى » ، كما لا نستطيع أن نفسر تتابع الاحداث والوقائع الا في نطاق « العلية والمعلولية »، واستنادا الى ذلك ، لا تستقيم للفكر فاعلية بينما هو منفصل عن المقولات ·

ولا شك ان مشكلة المقولات ، تعد من اهم المشكلات التي تعرضت لها الفلسفات ، ولذلك لم يغفل علم الاجتماع عن المشاركة في التعرض لتلك المشكلة ، فأسهم بصددها مساهمة تتفق وما لها من اهمية في تاريخ الفكر الفلسفي · كما حاول علم الاجتماع ان يجد لها تفسيرا سوسيولوجيا بالكشف عن

مصادرها واصولها الاجتماعية • ونظرا لما عقده علم الاجتماع الفرنسي من اهمية بصدد تلك المسألة فقد حاول دوركيم ، أن يحدد ماهية المقولات وطبيعتها ومداها بقوله : (١) •

« انه توجد في جذور احكامنا ، عدد »
« من الافكار الهامة التي تسود حياتنا »
« العقلية برمتها ، وهي التي يسميها الفلاسفة »
« منذ أرسطو بمقولات العقل : كالزمان ، »
« والجوهر والشخصية • وهي تطابق »
« والمكان ، والجنس ، والعدد ، والعلة »
« الخصائص العامة للاشياء » •

ولقد تتبع « اميل دوركيم » الاصول البعيدة لمقولات الفكر، فوجد انها آتية من الجماعة ، كما انها مشبعة بعناصر اجتماعية وتصورات دينية ، وفي هذا المعنى يقول دوركايم :

« ونحن اذا حللنا العقائد الدينية البدائية »
« تحليلا منهجيا ، لوجدنا في طريقنا »
« مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت في »
« جوف الدين ونجمت عن الدين ، ولذلك »
« فهي نتاج للفكر الديني (٢) • »

والدين عند دوركايم ـ ليس كمثله شيء يتصف بكونه اجتماعيا ، والتصورات الدينية ، انما هي تصورات جمعية تفصح عن حقائق جمعية • ولما كانت المقولات ناشئة عن الدين، فهي بالتالي تصدر عن المجتمع على اعتبار أن الدين « شيء اجتماعي une chose Sociale » •

وهذه هي المسألة الرئيسية التي يدور حولها البحث في علم الاجتماع الدوركيمي بصدد مقولات الفكر الانساني ومصادرها الدينية واصولها الجمعية • على اعتبار ان الدين بطقوسه وعباداته انما يثير بين الجماعات حالة عقلية عامة (٣) ، ويخلق بين الناس تيارا فكريا واحدا • من حيث ان الطقوس والمراسم والعبادات الدينية ، انما هي حقيقة امرها انماط من السلوك وأساليب من العمل تتجلى كظاهرة اجتماعية بوحي من عقل الجماعة •

وان كان ذلك كذلك ـ فليس من الغريب ، أن تصبح مقولات الفكر ومبادىء العقل ثمرة من ثمرات الفكر الديني • واذا كان الفكر الديني يعبر عن اشياء اجتماعية، فتصبح المقولات بالتالي ثمرة من ثمار الفكر الجمعي •

وهكذا اراد دوركيم ـ منذ بداية كتابه عن « الاشكال الاولية للحياة الدينية » ، أن يلقي ضوءا على نظريته في المقولات ، وان يضيف الى نظرية المعرفة ، وجهة نظر اجتماعية جديدة قوامها سوسيولوجية مقولات الفكر الانساني •

الزمان الجمعي Le Temps Collective :

ان فكرتنا عن « الزمان » مثلا ـ لا يمكن فهمها ، ولا نستطيع ان نتمثلها الا اذا اخضعناها للبحث الوضعي الذي يستند الى القياس ، ولن تتفهم طبيعة الزمن الا بقياس لحظاته وتقسيم آناته ، والتعبير عنها بنسب وعلامات موضوعية ، كما اننا لن نتصور المفهوم الوضعي للزمان الا بتحليله وتفسيره بمختلف

الدلالات والوقائع والاحداث ، باعتباره تتابعا للسنين ، والاشهر واستمرارا متتاليا للايام والاسابيع (٤) ٠

وهكذا لا ندرك معنى الزمن ـ في رأي دوركيم ـ الا اذا ميزنا بين جزئياته البسيطة التي تنسال خلال نتجه المتتالي المستمر ، فليس الزمان مجرد تتابع يسبح في فراغ ، كما انه ليس صورة فارغة جوفاء ، على نحو ما يقول كانط Kant (٥) ٠

ولقد تساءل ـ اميل دوركيم ـ عن العلة التي تفسر ذلــك التتابع الزماني ، وعن الاصل الذي بفضله حدث ذلك السياق القائم في ديمومة الزمان ، كما تساءل ايضا ، عن سر ذلك التمايز الحادث بين جزئيات النسيج الزمني المتتالي ؟ وهل يرجع ذلك التمايز الى مجرد تتابع احساساتنا وانطباعاتنا كما تجري على صفحة الوجدان ؟ وهل تفسر فكرة الزمن على انها بقــايــا احساسات افقرها التجريد من محتواها الحسي ؟! على نحــو ما يذهب « دافيد هيوم David Hume » (٦) ومن نحا نحوه مــن سائر اصحاب المذهب التجريبي ؟

لقد حاول دوركايم ـ ان يرد على تلك المسألة التي أثارها ، وأراد أن يكتشف علــة التتابع الزمني وأصله ، فذهب الى أن هناك بلا شك حالات شعورية تتتابع فيجوف وجداننا ومشاعرنا ، تلك الحالات التي تعد جزءا هاما من ماضينا وحاضرنا ، ولذلك قد تكون تلك التجربة الشعورية الذاتية هي الاصل السيكولوجي لفكرة الزمن ٠٠٠ ولكن هذا « الزمان الشعوري » ـ هو « زمان ذاتي » ، وهو « زماني أنا Mon Temps » (٧) ٠

اما الزمان الموضوعي ــ فما معناه ؟ ــ وما هو اصل الزمــــان كفكرة مجردة ؟ وكمقولة غير ذاتية impersonnel ؟ ــ وكيــف نفسر حقيقة الزمــان باعتبــاره اطارا عاما يغلــف وجودنــا الفردي ؟ وما هو الزمان العام ــ زمان الانسانية ؟؟

وازاء تلك المسائل المتعددة ، التفت دوركيم ، الى الــزمان كديمومة لا نهائية لا تنقطع ، كما لم يقتصر علــى ذلك الزمان السيكولوجي القاصر • فرفض الحــل التجريبي الــذي يأخــذ بالاصل الشعوري لفكرة الزمان ، واتجه دوركيم نحو الزمــان اللانهائي المطلق ، وهو زمان كل انسان في كل حضارة ، وهــذا الزمان الكلي هو الزمان الجمعي Le Temps collective (٨) •

وارتكانا الى هذا الفهم ــ التفت دوركيم الىالزمان الجمعي، ورفض الزمان الفردي الذي ابتغاه « هيوم » وذهب دوركيم الى ان الزمان باعتباره تنظيما للاحداث ، وتصنيفا للوقائع ، لا بد وان يكون مشتقا من طبيعة الحياة الاجتماعية ، وما يتخللهــا من تتابع رتيب لمختلف الظاهرات والاحداث الدينية ••

حيث ان التقسيمات الزمانية ودوامها في أشهر وأيام وسنين ، لها صلتها الوثيقة بدورات اجتماعية ، كتلك المناسبات الدينية، كما ويتصل التواتر الزماني الجمعي ايضا ، بتواتر الطقــوس والاعياد والشعائر الجمعية •

وعلى هذا الاساس ــ فان تلك الديمومة الزمانية الذاتيــة التي نستشعرها في تتابع انطباعاتنا واحساساتنا الداخليــة ، لا يمكنها مطلقا أن تكون أصلا لفكرة الزمان بمعناه المطلـــق

او اللانهائي ، من حيث ان تلك آلديمومة الذاتية ، انما تؤكـد فقط ذلك الايقاع الرتيب الذي نلمسه في حياتنا الشعوريـة ، ولكنها لا تفسر لنا حقيقة التتابع الملحوظ في حياتنا الجمعيـة بما نمارسه من شعائر وطقوس (٩) ٠

كما أن ذلك ألتتابع المتناسق في ايقاع حياتنا الجمعية ، وانما يشتمل بالضرورة على مختلف اشكال الايقاعات الزمانية لحياتنا الفردية ، باعتبارها نتاجا لحياتنا الجمعية ، وبالتالي فان مـا نستشعره من تتابع زماني ، انما يعبر عن ديمومة جزئية تترد صداها في حياتنا الشعورية ، والتي هي جزء من الديمومةالكلية للحياة الشعورية الجمعية ٠

وهذا هو الزمان بمعناه الحقيقي ، الزمان الاجتماعي الكلي، الذي يتشخص في كل حالة فردية جزئية ، من حيث ان الـزمان المطلق لا يتحقق وجوده الا في حياة المجتمعات ٠ اذ ان تـاريـخ العالم ليس الا تاريخا للمجتمعات ٠ كما ان تلك الـديمومـة الكلية القائمة في الزمان الاجتماعي المطلق ، لا يتحقق وجودها الا بفضـل التجـدد والحركـة الحادثـة في مجـرى الحيـاة الجمعية ٠ (١٠)

وان كان ذلك كذلك ـ فان فكرة الزمان ، لا تتـولد عـن التجربة الشعورية للفرد ، وانما تصدر عن اصل اجتماعـي ، وتنبع من تلك التجربة الحية القائمة فيالحياة الجمعية، فالتقويم الزمني هو اذن تعبير صريح عن ايقاع الحياة الاجتماعيـة وما يصاحبها من مظاهر ٠ النشاط الجمعي ٠ وهكذا يصدر « الزمان

الاجتماعي » عن تلك الديمومة الكلية المطلقة ، الكامنة في حياة الجماعات ·

ولقد تابع « هوبير » و « موس » هـذا الاتجاه الدوركيمي ، وقالا بالاصـل الـديني والسحري لفـكرة الزمان · والتـفت « مارسيل موس » الى الزمان باعتباره نتاجا ضروريا ينجـم عن تلك الافعال والطقوس الدينية ، كما حاول ايضا ان يؤكـد الاصل الديني الغيبي وان يدعمه بدراساته المختلفة حـول التصورات السحرية (١١) ·

وخلاصة القول : ان الزمان الدوركيمي ليس صورة من صور الحدس ، كما انه ليس قبلياa Priori في العقل الخالص ، عـلى نحو ما ذهب كانطKant (١٢) وانما حاول دوركيم واتباعـه ان يؤكدوا الصورة الاجتماعية لفكرة الزمان، وان ينكروا قبليتها، بابراز الاصل الاجتماعي لصورة الزمان ، من حيث ان تلـك الصورة انما تستمد خصائصها الضرورية والكلية من واقـع التتابع الاجتماعي للاحداث ، ومن تتال للشعائر والطقـوس الدينية ·

وبهذا المعنى يصبح الزمان عند دوركيم ، هو زمان الجماعة وديمومتها الكلية الصائرة على مر السنين كما تصبح « مقولـة الزمن » عند دوركيم ، ظاهرة اجتماعية ، تشكل في بنية المجتمع « نظاما اجتماعيا » ثابتا · (١٣) .

وهكذا يلقي علم الاجتماع الدوركيمي عـلى فـكرة الزمان ضوءا ، ويضفي عليها طابعا اجتماعيا ، ويعطي لهـا تفسيرا

يكشف عن مغزاها الديني ومبناها الجمعي .

ولقد عقد الاجتماعيون والتاريخيون أهمية كبرى على فكرة الزمن، وذلك بربطها بالماضي الاجتماعي، او الماضي التاريخي، ذلك الماضي الانساني الذي يظهر بظهور المجتمعات ، والـــذي يتصل بالانسان منذ ان كانت له تجاربه واعماله وجهوده ومنذ ان شاد نظمه الاجتماعية ، تلك التي تلخصها جميعا كلمـــة « الحضارة » ، ومن ثم كان الزمان الاجتماعي هوالزمان المتليء بالتجارب الانسانية والاجتماعية ، وهو « الذاكرة الاجتماعية » التي تحفظ حضارة الانسان الفكرية والدينية والخلقية .

وفي هذا الصدد كشف «موريس هاليفاكس Halbwachs» في كتابه عن « الاطارات الاجتماعية للذاكرة *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* » (١٤) كشف عن فكرة الزمان باعتبارها اطارا اجتماعيا من اطارات الذاكرة ، وعنصرا رئيسيا من عناصر عملية التذكر ، حيث اننا أثناء قيامنا بالتذكر ، انما نحاول أن نتوصـل الـى الاحداث من خلال معرفتنا وتذكرنا لزمانها ومكانها .

ولما كانت الذكريات تتصل بالواقع الاجتماعي فاننا نقول مع « هاليفاكس » : ان الزمان والمكان من الاطارات الاجتماعيـــة للذاكرة ، حيث اننا لا نمضي من الذكرى الى الزمان ، ولكـنا نمضي من الزمان كاطار اجتماعي ، الى الذكرى كحدث ولـى وانقضى ، كما اننا لا نستثير الذكرى الا في سبيل ملء الاطار . ولقد كنا نفقد الذكرى لو لم يكن لدينا الاطار لنملأه .

ومن ثم كان من الواضح ان الزمان اطار اجتماعي ، ممتليء بالعناصر الاجتماعية والتجارب الجمعية والاحداث الانسانية (١٥) • ومن هنا ربط « هاليفاكس » فكرة الزمن بفكرة الماضي المتذكر ، واضفى على مقولة الزمان عنصرا اجتماعيا خالصا باعتباره شرطا او اطارا لقيام الذكريات •

وهناك من الدلائل الاجتماعية ما يكشف عن العناصر الاجتماعية والتاريخية التي تكمن في فكرة الزمن ، مؤداها « ان المجموعات الزمنية » والتقاويم المستعملة في قياس الزمن، قد صدرت جميعها بصدور حضارات نبتت في مجتمعات قديمة ، كما هو الحال في مصر واليونان وفلسطين والهند ، ومن ثم فقد اصبح لدينا تلك التقاويم الهامة كالتقويم المصري والتقويم الفلسطيني والتقويم الهندي •

كما أن هناك أحداثا هامة قد تعتبرها مبدأ تاريخيا لحساب السنين ، مثل « الاولمياد الاولى » او « تأسيس روما » (١٦) ، كما ويتفق المؤرخون على ان « سقوط روما » أمام غزوات البرابرة ، هو الحد الفاصل بين التاريخ القديم والعصور الوسطى •

وتلك أحداث تاريخية خالصة ، ولكن هناك أيضا أحداثا دينية كبرى قبلتها الجماعات البشرية كبدايات للتقويم الميلادي او الهجري ، تلك التي بدأت « بميلاد » المسيح عليه السلام ، او « بهجرة » الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهي احداث زمانية مقدسة لدى الشعوب الاوروبية والاسلامية مما يجعلها « مراكز تثبيت » ، او نقاط ارتكاز هامة في التاريخ الانساني •

ولعل « موريس هاليفاكس » قد عبر تعبيرا صادقا « عن المعنى الاجتماعي والتاريخي » للزمان بالاشارة الى فكرة الذاكرة الجمعية ، والمجموعات الزمنية ، اي التقاويم المستخدمة في قياس الزمن وبهذا المعنى يكون « هاليفاكس » مكملا « للاتجاه الدوركيمي » في فهم مضمون الزمان الاجتماعي ٠

وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان :

وهناك تطبيقات حقلية، قام بها رادكليف براون Radcliffe-Brown و « ايفانز بريتشارد Evans-Pritchard » في دراستيهما التجريبية « للاندمان Andaman » و « النوير Nuer » ، استنادا الى ذلك الفرض الدوركيمي للزمان الاجتماعي ٠

فلقد درس « رادكليف براون » المجتمع الاندماني ، دراسة حقلية في الفترة ما بين سنتي ١٩٠٦ و ١٩٠٨ ٠ وهي محاولة تطبيقية خالصة للاسس النظرية لوجهة النظر الدوركايمية ، كما انها ايضا محاولة لوصف الحياة الاجتماعية بشكل يتطابق مع وجهة النظر الفرنسية في علم الاجتماع ، لتحقيق ذلك المنهج التكاملي في علم الاجتماع ٠

وليس من شك في ان « رادكليف براون » قد تأثر بالاتجاه الدوركايمي الاجتماعي اذ ان معظم الفروض التي اختبرها في التجربة الاندمانية ، انما هي فروض نظرية مستمدة من الفكر الاجتماعي الفرنسي ، ومستوحاه من مدرسة دوركايم ، الامر الذي يؤكد اثر الاتجاه النظري الفلسفي في تشكيل

اتجاهات البحث في الدراسة الحقلية ، وفي مناهج الانثروبولوجيا الاجتماعية •

وبالاشارة الى فكرة الزمان بالذات ـ حدثنا رادكليف براون ، عن بعض المظاهر الاجتماعية التي تؤكد صدق الفرض الدوركايمي للزمان الاجتماعي • فقام بدراسة « للزمان الاندماني » من زاوية المجتمع •

ففي Akar Bale ـ وهي قبيلة اندمانية ـ تدور القصص والاساطير حول اصل الليل والنهار • وربط الاندمانيون بين تلك الدورة الزمانية اليومية بنوع من الحشرات يسمىCicada وهي حشرة مقدسة عندهم •

وتحدث هذه الحشرة المقدسة نغما خاصا ، وتشجو بألحان معينة منذ مطلع الفجر ، وتنقطع هذه الانغام عندما تزحف على القبيلة طلائع الليل • واعتقد الاندماني ان جحافل تلك الحشرة وجموعها ، انما تحتفل وتزهو بمطلع الشمس ، فتأخذ في الضجة والغناء ، على حد تعبير الاندمانين •

ويعتقد الاندماني ايضا ـ ان الاذىالذي يلحق بتلك الحشرة، انما يشكل خطرا جسيما على الجاني ، وبذلك فان هناك تحريما اجتماعيا قاطعا يحرم قتل هذه الحشرة المقدسة • وتقول الاساطير عندهم : ان احد الاسلاف القدامى قد قتل واحدة من Cicada ، فعم الظلام العالم •

ومعنى ذلك ان لهذه الاساطير قيمتها ودورها ووظيفتها الاجتماعية ، حيث انها تفسر شكلا اجتماعيا لفكرة الزمن ،

وتضفي طابعا خاصا على فكرة تعاقب الليل والنهار. والتفسير الذي يعطيه « رادكليف براون » في هذا الصدد ، هو ان اسطورة « Akar-Bale » تعد تعبيرا اجتماعيا لتلك المشاعر الجمعية وفهمها لنظام الليل والنهار ، وردها الى « حشرة » يشيرون حولها قداسة وتحريما ، فربطوا بذلك بين غناء « السيكادا » وتتابع الليل والنهار (١٧).

وفي كتاب « النوبر » عقد ايفانز بريتشارد ، فصلا كاملا عن « الزمان والمكان » ، في ضوء البناء الاجتماعي النويري ـ فحدثنا «ايفانز برتشارد» عما أسماه «بالزمان البنائي Structural Time» وميزه عما اسماه أيضا « بالزمان الايكولوجي Oecological Time » . (١٨)

ولقد قصد « ايفانز برتشارد » بالزمان البنائي ، هو ذلك الزمان الكلي الذي يحدث في النسق الاجتماعي . وهو زمان تغيري يلحق بملامح البناء الاجتماعي ، لان الزمان البنائي هو الزمان كحركة تغيرية وتقدمية تطرأ على سائر انساق المجتمع. وذلك هو زمان « الصورة البنائية Structural form » على حد تعبير « رادكليف براون » ، الذي يميز في نظريته العامة للبناء الاجتماعي ، بين ما يسميه بالصورة البنائية ، وهي صورة ثابتة استانيكية لا يلحقها التغير الا قليلا، وبين «البناء الواقعي Real Structure» وهو البناء كحقيقة عينية قائمة نراها « بشحمها ولحمها » ، وذلك هو البناء الذي يخضع للمشاهدة والتغير في ديمومة الزمان ، لانه بناء ديناميكي تتجدد فيه الحياة بتجدد التيار الزمني وفعله الاكيد في تحديد مظاهر الحياة

الاجتماعية · (١٩)

هذه اشارة عجلى عن فكرة « الزمان البنائي » كما نراها عند « ايفانز بريتشارد ورادكليف براون » · اما عن الزمان الايكولوجي ، فهو ذلك الزما الذي يتجلى للفرد ، كحركة موقوفة او دائرية cyclical · وبذلك يكون «الزمان البنائي» للنوير ، متعلقا بحركة البناء الاجتماعي النويري برمته ·

اما الزمان الايكولوجي ، فهو ذلك الزمان الذي يتعلق بحركة العلاقات الاجتماعية الثابتة ، التي تقوم بين سائر الافراد والاسر والقرى والبدنات Lineage والعشائر Clans · كما ان الزمان الايكولوجي للنوير ، هو زمان الفصول والاشهر القمرية وتتابع السنين تلك الاحوال الزمانية المتكررة التي يقف ازاءها النويري موقفا خاصا ، ومن ثم يكون عنده فكرة واضحة عن تتابع الزمن في مجتمعه ، ومعرفة عامة بما مضى من زمان اجتماعي بفضلهما يستطيع ان يتنبأ مقدما بما يحدث ، فينظم حياته الاجتماعية طبقا لفكرته الاجتماعية عن الزمان الماضي والزمان المستقبل ·

والدائرة الايكولوجية عند النويري هي السنة · فهي تتابع مميز لحركة الاحداث وايقاع الحياة الاجتماعية · وللسنة في تلك الدائرة الايكولوجية فصلان هما « توت Tot » و « ماي Mai » · و « توت » هو فصل المطر الذي يبدأ من منتصف مارس الى منتصف سبتمبر ، حيث يبدأ فصل « ماي Mai » · ويتعاقب كل منهما في دائرة ايكولوجية مغلقة ·

فالفصل الاول يتعلق بزمان المطر والفيضان ، اما الفصل الثاني فهو زمان الرعي والنشاط والحركة • ومن ثم تتصل بتلك المظاهر الزمانية بعض الاشكال او المناشط الاجتماعية Social activities ، استنادا الى تلك الاشكال والعلاقات الايكولوجية Oecological relations (٢٠) والتقويم النويري ـ تقويم قمري ـ يتعلق بالدورة القمرية • وترتبط هذه الدورة بدورة اجتماعية • تتعلق بمختلف المناشط الجمعية •

بمعنى ان تكون لهذه الدورة القمرية « وظيفة اجتماعية Social Function » ترتبط بدائرة المناشط والجهود الاجتماعية ، تلك الوظيفة التي تعطيها معناها ومغزاها • وبفضلها ينظم البدائي النويري حياته الاجتماعية بالرعي والحصاد صيفا ، وبصيد الاسماك شتاء •

وبذلك يصبح الزمان عند النويري هو تلك العلاقة الثابتة التي تربط بين مختلف المناشط الاجتماعية والاقتصادية والايكولوجية •

وليس من شك في ان هذا الفهم الذي يعطيه « ايفانز بريتشارد » للزمان النويري ، هو في حقيقة امره زمان دوركايمي ، ولذلك حاول « ايفانز بريتشارد » ان يحقق فروضا نظرية لفكرة الزمان الاجتماعي بدراسة حقلية للمجتمع النويري •

وانتهى « ايفانز بريتشارد » الى ان الزمان حين يطبق حقليا في الدراسة الانثروبولوجية الاجتماعية تكون له وظائفه الاجتماعية والبنائية ، حيث نهتدي عن واقع البناء الاجتماعي ،

الى ما يسميه « ايفانز بريتشارد » بالمقولات « السوسيوزمانية « Socio - Temporal categories (٢١)

* * *

وفي دراسة حقلية اخرى، قام بها « بيير بورديه Pierre Bourdieu » بصدد معالجة فكرة الزمن كما يتمثلها الفلاح الجزائري • ولقد صدرت هذه الدراسة بعنوان : *The attitude of the Algerian Peasant toward Time*.

ونشرها « جوليان بت ريفرز Julian Pitt-Rivers » في كتاب يجمع بين طياته بعض الدراسات الحقلية عن شعوب البحر الابيض المتوسط ، وعنوان هذا الكتاب الذي نشره «بت ريفرز» *«Mediterranean Countrymen*.

ومن سمات الزمن عند فلاح القرية الجزائرية Kabyle ، هي التزام الفلاح الجزائري بالموقف القدري ، ومن ثم تدفعه قدرتيه تلك ، الى النظر الى الزمن على انه كم يتميز بعدم التجانس • (*)

وينشأ عدم التجانس الزماني عند القروي الجزائري ، عن تلك الاهتمامات القروية التي تتعلق بالنسق الاسطوري mythico-ritual system حيث تقوم الاساطير والطقوس

---

* Bourdieu, Pierre ; *The attitude of the Algerian Peasant toward Time,* article from, *Mediterranean Countrymen,* Mouton. 1963 p. 56.

والشعائر بوظائـف ثقافيـة وسوسيولوجيـة ، في حياة الفلاح الجزائري •

ولعل الجزائري ، يربط بين الزمن من جهة ، وبين الفصـول الجغرافية وتتابعها ، حين تتصل بمباشط ايكولوجية معينـة بالذات ، مثل زراعة انواع معينة من المحاصيل ، وتتابع نمـو النبات ، وعمليات الحرث ، وجمع المحصول • وتلك احـداث تتواتر كل عام • كما يستند الفلاح الجزائري في تحديـد الزمان ، الى احداث زمانية جزئية وقعت في الماضي ، ويجعـل منها مراكز تثبيت زمانية ، مثل ظهور الطاعون ، او انتشـار الكوليرا ، وهي احداث فاجعة ، كثيرا ما يرد اليـها بـدايات زمانية محددة •

وكثيرا ما يحدد الفلاح الجزائري ارتباطاته الزمنية بالسوق، فيحدد الاسبوع مثلا ، بالسوق القادم The next market • وهنا يربط بين فكرة السوق وفكرة الزمن •

ولا يعرف الفلاح الجزائري القدري ، طعـم الزمن ، ولا يحسب لليوم حسابا ، حيث تتواتر الايام على شكل استاتيكي ثابت ، فيمر الزمن دون قياس موضوعي ، وتنقضي الاوقـات خلال المناقشات اليومية ، التي قد تطول ، لا من اجل الوصـول الى حقيقة بالذات ، وانما من اجـل المناقشة في حـد ذاتهـا • وبذلك يتحرر الفلاح الجزائري من قسوة الزمن ، ويحـارب الملل بالمناقشات ، ويزيل هذا الكم الزماني الهائل ، بالتجـرد والهروب من قسوة البصمات التي تتركها آنات الزمان •

وهكذا يكون تصور الزمن في المجتمعات التقليدية والقروية، زمان قدري ، استاتيكي ، متكرر ، وكأنه طاحونة هوائية تتواتر حركتها الدائبة دون ملل ·

وجملة القول — فان الزمان عند الفلاح الجزائري ليس ديمومة صائرة في سيلان دائم متغير ، وانما نلحظ ان زمانه ، هوالزمان المكاني Spatial Time المتحجر، حيثتنتقل انات الزمان انتقالا مكانيا ، وتتحرك هذه الانات المكانية ، حيث تتواتر في الاعياد ومواسم الحصاد ، تلك التي تتكرر كل عام ·

ويرتبط الزمن عند الفلاح الجزائري بالواقع الحاضر Presentation ، ولا يتصل بالتصور representation ، لذلك يتحددالزمن، بموتفلان او ميلاد زيد، او فرح عبيد·ويستخدم الفلاحالجزائري، الوقت فيحرية، حيثيتخير الاوقاتالتييعمل فيها ، ثم أنه حر في تخير نوع العمل الذي يبدأ به يومه ، وفي تقدير السرعة التي يؤديه بها · ويمكنه اذا شاء ان يتوقف عن عمله أو أن يقبل عليه اقبالا شديدا في يوم دون اخر ·· وهذه هي سمات العقلية القروية في كل مكان ، في تصورها لفكرة الزمن ·

* * *

وما يعنينا من تلك الدراسات والتطبيقاتالحقلية، هو التأكيد على ان مقولة الزمن مشبعة بالعناصر الاجتماعية ، تلكالعناصر التي قد تكشف عن معناها الديني في رأي دوركايم ، او عن اصول جمعية تاريخية كما اشار « هاليفاكس » ، او عن مناشط

اجتماعية تشاهد في البناء الاجتماعي كما فعل « رادكليف براون » و « ايفانز بريتشارد » و « بيير بورديه » ٠

مقـولة المكان L'Espace :

وعلى نفس هذا النحو عالج الاجتماعيون فكرة المكان L'Espace ٠ فليس المكان عنـد دوركيم هـو ذلـك الوسط المبهم الـذي حدثنا عنه « كانط » ٠ فالمكان الكانطي غير محدد ، لانه وسط متجانس ، لا يضيف شيئا جديدا الى الفكر من حيث انه يعبـر عن فكرة مطلقة خالصة ٠

ولقد رفض دوركايم هذا التصور الكانطي للمـكان ٠ لان المكان اذا كان شيئا متجانسا على الاطلاق ، فلسوف يستحيـل على العقل ادراكه ، او تصوره تصورا موضوعيا ، اذ ان التصور المكاني انما يتألف بالضرورة من نسـق مـرتب مـن الاشياء والموضوعات المستمدة من معطيات التجربة الحسية ٠ ولسوف يستحيل قيام هذا النسق التصوري للمكان ٠ اذا ما كانت أجزاء المكان متساوية ومتجانسة كيفا وكما ٠

بمعنى ان الظواهر المكانية في جوهرها ، لا بد وان تكون غير متجانسة ، اذ اننا لن نتصور وضع الاشياء وضعا مكانيا ، الا اذا لاحظناها في مواضع غير متجانسة ، ورأيناها في اماكـن مختلفة ، وهذا لن يتأتى الا بتقسيم المكان الى اجزاء ومواضع ، على اعتبار ان التصور المكاني لا يقوم الا بفضل عدم التجانس الواضح بين الاجزاء المكانية ومواضعها ٠

واذا ما حاولنا تنظيم الاشياء والموضوعات في نسـق مكاني ، فانما نضع تلك الاشياء عن يمنة او يسرة ، ونرتبها شمـالا او جنوبا ، وتحدد موضعها في الشرق أو الغرب ، تماما كما نفعل بصدد تنظيم حالاتنا الشعورية في نسَق زمني مرتب ، فنحـصر ازمانها في تاريخ محدد • فالمكان بهذا المعنى ليس وسطا متجانسا مطلقا ، وانما تتجلى اجزاؤه في مواضع متعددة •

وقد تساءل « دوركيم » عن العلة في تعدد المواضع المكانية ، فمن اين وصلتنا تلك التقسيمات ؟ وكيف يحدث ذلك التمايز بين اجزاء ذلك المكان ؟ وهل صدرت تلك الاوضاع المكانيـــة صدورا ذاتيا مطلقا ؟

في الواقع ان المكان الاجتماعي فيما يرى « دوركيم » يختلف اختلافا كليا عن التصور الكانطي ، من حيث ان المفهوم المكاني فيما يرى « دوركيم » يختلف اختلافا تاما عن المفهوم الكانطي، من حيث ان المكان الدوركيمي لا يصدر صدورا ذاتيا او قبليا عن بنية العقل ، كما انه ليس بالمكان المطلق الذي يتسم بسمة العموم وانما هو مكان « نسبي » يحدده موقف الفرد في المكـان الفيزيقي والمكان الاجتماعي (٢٢) •

وحين نتأمل تلك الاوضاع والتقسيمات المكانية ، في صدورها ونشأتها ، فانما يظهر لنا انها ليست ذاتية او مطلقة ، وانمـا هي مقيدة بتصورات المجتمع للمكان ، اذ ان الانسان لا يدرك « المكان » ادراكا عقليا مباشرا ، وانما يدركه بفضل « وسائط اجتماعية » لا بد من عبورها ، حتى يستطيع ان يتفهم حقيقـة العالم الخارجي •

وعلى هذا الاساس يكون « المجتمع » هو المركز الحقيـــقي للادراك المكاني ، ومن خلال هذا الادراك الاجتماعي للمكان ، يستطيع الانسان ان يتعرف على حقائق العالم الخارجي (٢٣) • وتلك التمييزات المكانية القائمة بين اجزاء المكان ، انما تصدر في رأي المدرسة الاجتماعية الفرنسية عن قيم اجتماعية خالصة، مشتقة من طبيعة الحياة القبلية ، حيث تقطن القبائل في مختلف المواضع والاقاليم ، وحين تعيش العشائر والبطون في مختلـف انحاء القبائل •

وهذا هو الاصل الاجتماعي للمكان الدوركيمي الذي يصدر عن المكان القبلي والعشائري ، ذلك المكان الذي يحدده « طوطم العشيرة » ، ومن ثم اصبح المكان طوطميا ، على اعتبـــار ان « الطوطم » هو المصدر الاجتماعي لنشأة التقسيمات الاجتماعية، والعلة التي بفضلها تتعدد المواضع المكانية •

فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضارية في الشمـــال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة في الجنوب • ومعـــنى ذلك ان مقولة المكان ليست اجتماعية بصورتها فحسب ، بـــل انها اجتماعية الصورة والمحتوى ، وهي آتية مـــن المجتمـــع بصورتها ومادتها على السواء (٢٤) •

وارتكانا الى هذا الفهم ـ يتفق التصور المكاني مع طبيعـة التصور الجمعي ، وتستند الاختلافات والتقاسيم المكانية ، الى تلك القيم الاجتماعية والروابط الوجدانية المتعلقة بفـــكرة المكان الاجتماعي • وهناك شواهد كثيرة تؤكد صدق الزعـــم الدوركيمي • ففي كثير من المجتمعات الاسترالية (٢٥) ، وفي

مختلف مجتمعات امريكا الشمالية ، يتصور البدائيون المكـــان على انه دائرة فسيحة الارجاء ٠

ولعل السر في ذلك التصور الغريب يرجع في رأي دوركيم الى ان هيئة المكان القبلي الذي ينتسب اليه هؤلاء القوم ، انمـــا تتخذ شكلا دائريا ، ولذلك ترجع تلك الدائرة المكانية المتصورة ذهنيا في عقول البدائيين ، ترجع بالضرورة الى تلك الصــورة الاجتماعية التي نجمت عـــن شكل الدائرة التي تقطن فيهـــا القبيلة ، ومن هنا يستطيع البدائي ان يمـيز بيـن الصـــور المكانية ، وان يحدد مواضع مختلف عشائر القبيلة بالاستناد الى ذلك الاصل الاجتماعي لفكرة المكان ٠

وينقسم الناس عند « الزوني ـــــ » ، (٢٩) مثلا ــ الى سبعة أقسام ، ويضم كل قسم منها عــددا كبيرا مـــن العشائر التي تؤلف فيما بينها وحدة مكانية ٠ ومن ثم ينقسم المكان الـــذي تشغله القبيلة الى سبعة انحاء ، يعتبر كل نحو منها عالما خاصا قائما بذاته ، حين يؤلف مجموعة من العشائر تربطها بالمكـــان القبلي الاصلي روابط اجتماعية معينة بالذات ٠ ولذلك يقال ان أجزاء المكان القبلي انما تتعدد وتنقسم طبقـا لاماكـــن العشائر ، التي قد تقع في الجزء الشمالي ، او التي قد يتصورها البعض في الجزء الشرقي ، ويخالها البعض الاخر في الجنـــوب او الغرب ٠

ومن هنا صدر الاصل الاجتماعـي للتمييز المكانـي الـــذي وضعناه ، بين الشرق والغرب ، وهو بعيد كل البعد عن التصور الذاتي او الفطـري مـــن حيـث ان « التنظيـم الاجتماعـي

« L'organisation sociale » هو النموذج الاساسي الذي على مثاله نجم « التنظيم المكاني L'organisation spatiale » (٢٧) ٠

وعلى هذا النحو يؤكد « مارسيل جرانيت Granet » ذلك الاتجاه الدوركيمي في تفسيره لفكرة المكان ، وذهب جرانيت ، الى ان التصور المكاني في الفكر الصيني القديم ، هو تصور رباعي الشكل (٢٨) حيث ان الارض رباعية الهيئة ، وتنقسم الى عدد المربعات ، ومن ثم كانت الحقول والمناطق الزراعية ، رباعية الاشكال هي الاخرى كما نسب الصينيون القدماء الى المكان بعض الخصائص الغيبية ، لانهم كانوا يعتقدون بقداسة الارض (٢٩) ، وهكذا اتت فكرة المكان في المجتمع الصيني القديم ، وصدرت عن بنية المجتمع الاقطاعي ، وعن الفكر الصيني العتيق ٠

وتأكيدا للمصدر الاجتماعي والتصور الدوركيمي لمقولة المكان عالج « بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin » (٣٠) فكرة المكان في ضوء البناء الثقافي ، حيث ميز « سوروكيين بين المكان الهندسي الاقليدي ، وسائر انواع المكان التي صدرت في هندسات « لوباتشفسكي Lobtchevsky » و « ريمان Riemann » و « اينشتين » ٠ فعقد سوروكين شتى المقارنات بين تلك الاشكال الهندسية للمكان ، وبين ما يسميه « بالمكان السوسيوثقافي Socio - Cultural Space » الذي ينجم عن تلك الظاهرات السوسيوثقافية السائدة في بنية المجتمع ٠

وعلى هذا الاساس ، اكد سوروكين عدم التجانس القائم بين المكان الهندسي ، وبين المكان السيوسيوثقافي ، من حيث ان المكان الهندسي يتعلق بهندسات كثيرة ومتنوعة ، وتتصل بدراسة المكان المتكثر ذي الابعاد المتعددة التي عددها « ن » N. dimensional • أما « المكان السوسيوثقافي » فيتعلق بالمكانة الاجتماعية التي يشغلها الانسان في طبقته واسرته ومجتمعه ، ومن ثم يختلف المكان الهندسي عن المكان الاجتماعي كما لا يقوم الاول مقام الثاني •

وكذلك الحال بالنسبة للوضع الاجتماعي والثقافي للفرد ومكانته الاجتماعية ، فلا يمكن ان تقاس تلك المسائل بمقاييس هندسية ، ولا يمكن ايضا ان تفهم طبقا لمعايير المكان الهندسي • ويضرب « سوروكين » على ذلك مثالا بقوله « ان الرئيس روزفلت حين ينتقل من واشنطن الى طهران فانما يتحرك في مكان هندسي ، ولكنه لم يغير بطبيعة الحال من مكانه الاجتماعي » •

وبهذه الطريقة ، حاول « سوروكين » ان يوفق بين وجهات النظر المتعارضة حول فكرة المكان الاجتماعي الدوركيمي ، وفكرة المكان الهندسي كما يراه الفلاسفة والرياضيون • والمكان الاجتماعي ليس ثابتا (٣١) ، وانما هو مكان « متنقل » كما أنه متحرك ، بمعنى أن القبيلة تحمله معها عند انتقالها ، كما أنه مكان يمتد او يتضاءل في عرف القبيلة حسب حجمها وعدد عشائرها •

ولقد ذكر « رادكليف براون » في دراسته الحقلية لجـــزر الاندمان ، (٣٢) ان الاندمانيين يحملون مكانهم اينما ذهبـوا ، من حيث ان الاندماني لا يستقر على حال ، فهو في ترحال دائم، وهو في انتقاله من مكانه ، تظل في ذهنه قيمه ومعاييره المكانية الاولى ، وتلك هي طبيعة المكان البدائي المتنقل ٠

وعند شعوب اكثر استقرارا ، يصبح المكان ثابتا بالنسبـة للجهات الاربع ، ولكنه يبقى نسبيا في امتداده وفي تمركزه حول القبيلة ، وتلك الخاصية الاخيرة تشاهد على نحو متفاوت عند كثير من الشعوب ، وهي الخاصية التي تردد صداها عبارة مألوفة في بعض الثقافات والحضارات، تلك هي عبارة « سرة العالم Nombril du monde » (٣٣) التي اطلقها المصريون في العصر الفرعوني على« ممفيس Memphis »٠ والتي رددها اليونانيون القدمـاء على معبد « دلف Delphes » ، كما اعتبر الصينيون امبراطوريتهم هي « امبراطورية الوسط L'empir du Milieu » ٠

ولا شك ان الانتقال من هذا التصور البدائي للكم او المكان ، الى تصورنا الحديث للكم الرياضي او المكان الهندسي المجـرد الذي لا يختلف باختلاف الشعوب ، انما هو امر يحتاج الـــى حضارة ارقى ، لكي يرتقى المكان الاجتماعي النسبي الى درجة المكان الهندسي المطلق ٠

وبصدد فكرة « المسافة الهندسية » مثلا ــ حـــاول « ريفرز W.H.R. Rivers » (٣٤) في دراسته « للطوائف الهندية Castes » ان يشير الى ربط فكرة المسافة الهندسية بفكـرة « المسافـــة

الاجتماعية » في دراساته حول طوائف الهنود . فدرس « ريفرز » « ظاهرة الاحتكاك الاجتماعي » ، وحدد لتلك الدراسة قواعد « الاحتكاك الشخصي Personal Contact » ، حيث عالج ملامح الاحتكاك الطائفي في « مالابار Malabar » ، ووجد ان الفرد من طائفة Nayar لا يستطيع ان يدنو من « البرهمي Brahmin » بمسافة تزيد عن ست خطوات كما ان « الحلاق » وهو من طائفة خاصة به _ لا يقربه الا بمسافة ١٢ خطوة ، على حين ان الفرد من « طائفة النجارين » لا يجرؤ على الاقتراب من البرهمي بأكثر من ٢٤ خطوة .

ومعنى ذلك ان فكرة المسافة الاجتماعية هي التي تحدد قواعد الاحتكاك الشخصي والطبقي، وتنظم العلاقات الاجتماعية بين سائر الطوائف الهندية فالمسافة في المكان الهندسي ، هي اجتماعية الاصل والمحتوى ، تفسرها نظم المكانة الاجتماعية بين الطبقات والطوائف الاجتماعية .

وهكذا درس الاجتماعيون فكرة المكان والتصورات والمسافات المكانية بصدورها عن الاصل الاجتماعي ، من حيث ان « مواضع الاشياء » في المكان ليست منعزلة عن «عالم الحياة الاجتماعية»، فهناك روابط اجتماعية تربط عالم الاشياء بالعالم الاجتماعي.

ومن ثم لا يكون « الشيء La Chose » موضوعا بسيطا من موضوعات المعرفة (٣٥) ، وانما يقف الانسان من هذا «الشيء» موقفا خاصا ، من حيث ان الاشياء تعتبر جزءا لا يتجزأ من العالم الاجتماعي ، وان مواضع تلك الاشياء في المجتمع هي التي

تحدد مواضعها في الطبيعة • فليس هناك مكانا مثاليا مطلقا ، وليس هناك ايضا وسطا وهميا متخيلا يحدد مواضع تلك الاشياء ، وعلى هذا الاساس تصبح مقولة المكان صادرة عن فكرة المكان الاجتماعي الواقعي (٣٦) •

وجهة النظر البنائية في المكان :

أكد الاجتماعيون نسبية المكان الاجتماعي ورفضوا كليته وضرورته او صوريته الكانطية ، نظرا لاختلاف المكان الكانطي عن المكان الاجتماعي الواقعي – حيث ان المكان في المجتمع يمتاز « بالوضوح والتميز » ، وهو الوضوح الفيزيقي والتميز الاقليمي او الايكولوجي على حد تعبير « ايفانز بريتشارد » •

فالوحدة المكانية الاجتماعية ، قد لا تميزها حدود او علامات، ومع ذلك تعتبر متميزة اجتماعيا بالنسبة للسكان الاصليين • فان الزائر الغريب ، اذا سار مثلا في متاهات الصحراء بين الواحات والمنخفضات والابار ، قد لا يعرف اين يبدأ المكان واين ينتهي • حيث تتجانس الوحدات المكانية • وحيث تتعدد المسالك وتتبعثر الاماكن ، فيستعصي عليه الامر في اماكن لا حدود لها على الاطلاق •

ومن ثم تصبح مسألة المكان امام الغريب خالية من كل وضوح أو تميز ، على عكس الحال بالنسبة للسكان الاصليين ، حيث يختلف الامر، فيعرفون تماما حدود مساكنهم وقراهم وكفورهم • وهنا نجد نوعا من « الوضوح والتميز » الذي يوجد في اذهان الناس ، ولا يظهر امام الزائر الغريب •

ولقد قام « ايفانز بريتشارد » بدراسة حقلية تطبيقية لفكرة المكان عند النوير . فحدثنا عن «المكان البنائي Structural space» وعما يسميه بالمسافة البنائية « Structural distance » . استنادا الى تصنيف صوري للبناء الاجتماعي النويري ، بشتى انساقه البنائية التي تتعلق بمكانة الاسرة والبدنات والعشائر . وحاول ايفانز بريتشارد ، بتلك الدراسة الانثروبولوجية ، ان يهتدي من واقع البناء الاجتماعي للنوير ، الى اصول تلك المقولات التي يسميها بالمقولات السوسيومكانية Socio-Spatial Categories (٣٧)

ولقد قصد ايفانز بريتشارد « بالمسافة البنائية » انها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائرالافراد والبدنات lineages والعشائر clans في البناء الاجتماعي النويري . كما ان لتلك المسافة البنائية أشكالها وأنواعها المختلفة ، باختلاف الانساق البنائية ، فمنها « المسافة السياسية Political distance » و « المسافة بين البدنات Lineage distance» و المسافة بين طبقات العمر « age - set distance » .

بمعنى ان فكرة « المسافة البنائية » تتصل اتصالا وثيقا بمختلف انساق البناء النويري . الذي ينقسم الى مجموعة من القبائل الشرقية والغربية التي تربط بينها علاقات سياسية ، بمعنى ان تصبح المسافة السياسية هي المسافة القائمة بين « القرى Villages » و « بين الاقسام الاقليمية من الدرجة الثالثة tertiary tribal section » ، كما انها إيضا تقوم بين اقسام الدرجة الثانية والاقسام الاقليمية الكبرى Primary tribal section وتلك هي مختلف اقسام البناء

السياسي للمجتمع النويري (٣٨) ·

ومن الزاوية الاجتماعيـــة درس ايفانز بريتشارد « نظام البدنات Lineages » استنادا الى « طريقة جمع الانساب » ، وهي وسيلة حقلية من وسائل « مالينوفسكي » تعرف بالطريقة الجينالوجية genealogical system ·

فنظر « ايفانز بريتشارد » الى البدنة على انها جزء جينالوجي منشطر من العشيرة ، وان العشيرة clan هي المصدر الاول للبناء الجينالوجي genealogical structure · حيث تنقسم العشيرة على ذاتها بنائيا ، فتنشق الى عدد من الاجزاء القرابية هي البدنـــات Lineages · بمعنى ان العشيـــرة هـــي « نسق البدنات System of Lineages » ومن هنا تصبح البدنـــة هي جزء جينالوجي يصدر عن العشيرة (٣٩) · وهناك بدنـــات كبرى أساسية ، وبدنات فرعية صغرى ، وبذلك تزداد المسافة البنائية او تقصر ، طبقا لزيادة المسافة بين سائر البدنـــات والعشائر، وتسمى بالمسافة فيما بين البدنات Lineage distance .

أما عن النوع الاخير من المسافة البنائية ، فهو الذي يسميه ايفانز بريتشارد بالمسافة بين « طبقات العمر age-set distance » وطبقات العمر ، نظام اجتماعي يتصل بمبادىء ونظم وعلاقات بنائية ، اذا ما درسناه في ضوء البناء الاجتماعي النويري برمته ·

حيث ان « نظام طبقات العمر » يحدد لنا طبيعة العلاقـــات الاجتماعية بين كبار السن والرجال والشبان والاطفال ، كمـــا يدرس ايضا ظاهرة اجتماعية هامـــة تتعلق بالاسرة ، تسمى

« نظام التكريس Initiation » حيث يجتاز الفتى امتحانا عسيرا ، حين يبلغ طور الرشد ويدخل عالم الرجال (٤٠) •

كما حدثنا ايفانز بريتشارد ، في دراسته للمجتمع النويري ، عما يسميه « بالمقولات السوسيومكانية » تلك التي تحدد اشكال العلاقات الاجتماعية برمتها • حيث تابع ايفانز بريتشاردمنهجا تكامليا في دراسته للمكان والعلاقات المكانية ، استنادا الى مبدأ معين هو « مبدأ الانشقاق والالتحام » الـــذي استمده ايفانز بريتشارد من قراءاتـــه للعالم المستشرق « روبرتسون سميث Robertson Smith » والـــذي مؤداه ان الفـــرد في المجتمعـــات القبلية ينفصل في وحدة مكانية معينة بالذات ، لكي يلتحم فـــي نفس الوقت في وحدة مكانيـــة أكبر •

بمعنى ان الزمر والجماعات تتداخـــل وتلتحـــم ، وتتفرق وتتبعثر ، حسب المواقف والاحوال والاماكن الاجتماعيـــة • وهناك مقاييس مكانية اجتماعية ، تبدأ من « الكوخ » الى (٤١) العزبـــة او المحلـــة Hamlet ، كما تنقسم كل عزبـــة الى عدد من الوحدات السكنية يسمى كل منهـــا « Momestead » • والوحدة السكنية عبارة عن عائلة كبيرة « Household » ، ترتبط بعلاقات مكانية وقرابيـــة ، وتتعلق جميعها بالمكـــان الفيزيقي او الايكولوجي Oecological space •

كما تحدد تلك العلاقات المكانيـــة ، مختلف اشكـــال القيـــم والمسافات البنائيـــة في أنساق المجتمع النويري ، بين مختلف « طبقات العمر » وانساق القرابة و « الجنس Sex » ، و « مكانة البدنة » وتلك هي مختلف اشكال العلاقات النويرية من زاويـــة

النظم السوسيومكانية ٠

وقد يتدخل « المكان الاجتماعي » كعامل أساسي ، يحـــدد طبيعـــة مجتمعـات الحـــدود أو « البنـــاءات الهامشيـــة Marginal Structures » فالقبائل التي تقع عـــلى الحـدود الغربية والجنوبية ، بين بلاد النوير والدنكا ، تكون ثقافتهـا وسماتها العامـــة ، مزيجـا مختلطا بين الثقافـة النويريـــة والدنكاوية ، وكذلك الحال في المجتمعات التي تقع على الحدود الشمالية والشمالية الغربية بين بلاد النوير وبـلاد الشلوك ، حيث نجد التحاما ثقافيا بين البناء النويري والبناء الشلوكي ٠

ولقد حدثنـا « كارلتون كـون Carlton Coon » (٤٢) في كتابه الممتع « القافلة *Caravan* » ٠ حدثنا عـــن مجتمع الشرق الاوسط وثقافتـــه ككل عضـــوي فسيفسائي متناسق الاجزاء ٠ ويقسم البدو الى انماط ، منها « البداوة الخالصة » ومنها أنماط « البداوة الهامشية » ، تلك التي تقع على الحدود فتمتزج ثقافاتها وتختلط بناءاتها الاجتماعيـــة وتتفاعل في امتزاج فريد ٠

وما يعنينا من تلك الدراسات والتطبيقات الحقلية ، هـــو التأكيد على ان مقولة المكان مشبعة بالعناصر الاجتماعيـــة والثقافية ، تلك العناصر التي قد تكشف عن معناها الديني في رأي « دوركيم » أو عن مبناها الثقافي كما اشار « سوروكين » ، أو عن علاقات ووظائف اجتماعية ومناشط تشاهد في البنـــاء الاجتماعي ، على ما فعل « ايفانز بريتشارد » ٠

* * *

فكرة السببية Causalité :

ولم تكتف النزعة الدوركايمية بتفسير الزمان والمكان ، وانما حاولت ان تنتقل الى ما هو أبعد من ذلك وان تستكمل جهودها في تأكيد المضمون الاجتماعي لفكرة العلية ، وبذلك تتكون لعلم الاجتماع نظرية متكاملة لتفسير الظواهر ، حيث تشاهد الاحداث وهي تندرج في ذلك الاطار الثلاثي المؤلف من « الزمان والمكان والعلية » ٠

ولعل مسألة « السببية Causalité » هي من اهم معاقل الميتافيزيقا ، وربما لا توجد فكرة من الافكار قد لقيت عناية من الفلاسفة ، مثلما لقيته فكرة العلية لما لها من اهمية في البحث الفلسفي ، لاننا نجد فكرة العلية متضمنة حتما في كل فلسفة من فلسفات الوجود ، وفي كل مبحث من مباحث المعرفة ٠

وبعبارة أخرى نستطيع ان نقول ان العلية هي القنطرة التي لا يمكن عبور غيرها ، اذا ما حاولنا الانتقال بين الفكر والعالم ، بحيث اذا ما حذفت تلك القنطرة ، لم يعد بيننا وبين العالم اية صلة ، ولاستحال كل بحث في المعرفة والوجود ٠ اذ اننا لا نستطيع ان نتفهم الظاهرات ونتمثل الوقائع الا بعد رؤيتها في نطاق العلية والمعلولية ٠

ولقد رفضت المدرسة الاجتماعية الدوركايمية ، حلول المذاهب الكلاسيكية في الفلسفة ، وأنكرت التفاسير الميتافيزيقية فيما يتعلق بمسألة السببية ، ووقفت المدرسة الاجتماعية موقفا خاصا من تلك المسألة ، كما انها حاولت التوفيق بين سائر

المدارس والنزعات الفكرية التي تصارعت وتضاربت أقوالهـا على مسرح الفكر الميتافيزيقي ٠

حيث أنكر « دوركيم » (٤٣) على اصحاب النزعة العقليـــة قولهم بصدد الضرورة والكلية كخاصيتين أساسيتين تقوم عليهما فكرة العلاقة التي تربط العلة بالمعلول على اعتبار انها علاقة اولية قبلية في الذهن ٠

كما رفض دوركيم ايضا ، ما يدعيـه أصحـاب الاتجـــاه الامبيريقي ، في رد العلية الى فكرة التواتر الذيتشهد بهالتجربة والعادة ــ على ما يقول « ديفيد هيوم David Hume » (٤٤) ، حين رأى أن قانون العلية ليس قانونا أوليـــا للذهن ، وانما تصبح العلية مجرد « تداعي » يكون « عادة ذهنيـة » لا ينفك الفكر عنها ، كما أن ما يصدر عنها من ضرورة انما هو ناشيء من ان تلك العادة تتولد عن تكرار التجربة وتواتر الصلة بين العلة والمعلول ٠

ولقد حاول « دوركيم » بعد رفضه لحلول الفلسفة العقليـــة والتجريبية ، ان يفسر العلية بالرجوع الى مصـــدر موضوعي ، ليس هـو بالعقلي او بالتجريبي وانما بالالتفات الى الاصـــل الاجتماعي لفكرة السببية ، على اعتبار انها من صنع العقـل الجمعي حيث يقدمها جاهزة تامـة الصنع الى عقـــل الفرد ، فيشاهدها في حياته الاجتماعية ، ويراها خلال تجربته اليومية ٠

حيث ان فكرة « القوة الجمعية » هي النمط الاول والنموذج الاصلي لفكرة « القوة الفاعلة » ، التي هي العنصر الاساسي في

مقولة السببية (٤٥) • بمعنى ان فكرة العلة تتضمن في ذاتهـا معنى قوة موجدة ، تلك القوة هي المجتمع وما يتميز به مـن سلطة متسامية ملزمة ، ولعل فكرة القوة ، تتدخل الى حد كبير في فهمنا لفكرة السببية •

ولقد صدرت « فكرة القوة » عن الفلسفة ثم عـن العلم ، الا انها في رأي دوركيم ــ دينية الاصل ، مستنبطة من فكرة « القوة الجمعية » • ولقد تنبأ « اوجيست كونت » (٤٦) لفكرة القـوة بالزوال من ميدان البحث العلمي ، لانها في رأيه ذات اصـول غيبية دينية • ولكن تلميذه « دوركيم » علق على تلك الفكرة آمالا نظرا لاهميتها وقيمتها الموضوعية ، فيما يتعلق بالاصـل الديني لعقيـدة « المانا » ، تلك القـوة الدينية الخفية ، التي تتركز حول « الطوطم Totem » الذي هو المصدر الاول لسائر القوى الظاهرة والخفية ، تلك القوى الدينية التي تثير مشاعر افراد القبيلة فتتركز وتتجمع حول طوطمها •

و « الطوطم » اذا انعمنا النظر في تحليله ، تبين لنا وكأنـه « تجسد مادي » مختلف الاشكال لجوهر روحي لا مادي ، هـو « المانا » (٤٧) ، وتكمن في هذا الجوهر طاقة روحيـة وطبيعية تنبث في أركان الكون ، تلك القـوة التي تنتشر ومعهـا اول معرفة بالسببية الصادرة عن قوة الطوطم الروحيـة المنتشرة الطاقة ، وهي العلة الاولى لكل حركة في المجتمع ، والاصـل المباشر لسائر الاحداث الاجتماعية •

ومعنى ذلك ان فكرة « المانا » هي الصورة الاولى للسببية ، وتتخذ تلك « المانا » أشكالا متعددة في سائر المجتمعات • وسميت

بأسماء مختلفة ، فقد عرفت باسم « Wakan » في مجتمعات « كانساس Kansas » و « داكوتا Dakota » ، وسميت « بالاورندا Orenda » التي هي العلة الفاعلة والقـــوة المحدثة لكل الظاهرات بين « الاوروكوا Iroquois » ٠

ومعنى ذلـك ان فكـرة السببية ترتد ـ عند دوركيم ـ الى عناصر اجتماعية ، كفكرة القوة الكامنة في الطوطم ، وكفكـرة الفاعلية السحرية والسببية الغيبية الصادرة عن تأثير « المانا » أو « الواكان » او « الاورندا » ، تلك المعتقدات الدينية التـي انبثقت في سائر المجتمعات البدائية (٤٨) ٠

وفي ضوء ذلك الفهم الاجتماعي لمقولـة السببية ، حـــاول « لوسيان ليفي بريل » ان يدرس العقلية البدائية ، تلك التي تتميز عنده بانها « غيبية » تعتقد في قوى خفية وعلل سحريـة تهيمن على حياته وتشارك فيهـــا ٠ ويرى « ليفي بريل » ان العقـل البدائي ، يربط بين مختلف الظاهـرات الانسانيـــة والحيوانية والفيزيقية ربطا عليا ، ويمزج بينها مزجا تاما ٠

ويعتقد البدائي ايضـا ، ان في استطاعتـه التأثير في تلـك الظاهرات ، اما بطريقة الاحتكـاك أو الملامسة Contact (٤٩) ، واما بطريق الافعال السحرية التي يتردد صداها بانتقالها الى مسافات بعيدة ٠

ففي كثير من المجتمعات المغلقة ـ على ما يذكر ليفي بريل ـ يسود الاعتقاد بان كثرة الاسماك في البحيرات والفواكه عـلى الاشجار ، وسقوط الامطار ، انما تتوقف جميعها على القيـام

بطقوس خاصة ، يقوم بها أفراد تعينهم القبيلة ، وقـد تعم الحروب أو تنتشر الاوبئة ، اذا مرض أو غضب رئيس مـن رؤسائهم الروحيين • كما يعتقد البدائي الهندي ، ان حظة في الحرب او القنص انما يرتبط بتصرفـات زوجتـه في بيتـه ، ويؤول فوزه أو اندحاره في المعارك ، بان زوجته قد أكلت طعاما معينا ، أو قامت بأعمال معينة اثناء غيبة زوجها •

من ذلك يتبين لنـا الى اي حـد يرتبط « مبدأ المشاركـة Participation » في العقـل البدائي بمبدأ العليـة ، وفـي تفسيره لسائر الظاهرات الانسانية والفيزيقية ، كما نرى ايضا ان البدائي لا يتقيد بتلك العلاقـة السببية التي تربط العلة بالمعلول بمعناها الفلسفي ، فالمشاركة الخفية عنـد البدائي تحتل المكان الاول في فكره ومنطقه •

وارتكازا الى هذا الفهم الغيبي لفكرة السببية – يرى « ليفي بريل » ان العقل البدائي لا يتصرف ازاء الاشياء التي تهمه أو تخيفه بطريقة مماثلة لفكرنا ومنطقنا ، اذ يشعر المتحضر دائما بالطمأنينة العقلية ، وحين يفاجأ بظاهرة غريبة لا يعرف لهـا سببا او تعليلا ، يظل مقتنعا دائما بان جهله بها ليس الا مؤقتا ، وان هناك أسبابا لا بد منها ، ستعرف أو تحدد انآجلا أو عاجلا •

وعلى هذا الاساس ، فان منطق المتحضر ، انما يأخذ بحكـم العقل مقدما في تفسير الظاهرات الفيزيقية والانسانية ، ومن هنا كانت الثقة في احكام العقل ، وفي ثبات القوانين الطبيعية • ولكن الفكر البدائي يقف ازاء السببية موقفا مختلفا ، فما نعده

سببا لظاهرة ما ، ينظر اليه البدائي على انه اداة تحركها قوى غيبية وأمور خفية غير منظورة تسيطر على الكائنات والاشياء ٠

ومن هنا تهمل العقلية البدائية «عامل الصدفة Hasard (٥٠) ، ولا تبحث عن علل الظواهر وظروفها ، كما ان البدائي « ينفعل » اكثر مما « يدهش » عند حدوث الظواهر الغريبة ، والانفعال امر لا يبعث على التفكير ، لانه يحدث شللا جزئيا او كليا للعقل ، حسب درجة شدة الانفعال ، فيتوقف الفكر عن أداء وظيفته ٠ أما « الدهشة » فهي على العكس من ذلك تماما ، فهي مصدر الفكر والتأمل والتفلسف على ما يقول أفلاطون Plato (٥١) ٠

ومن كل ما تقدم من امثلة انثروبولوجية وتطبيقات حقلية ، نستخلص منها ان فكرة العلية عند دوركيم – دينية الاصل مصدرها « عقيدة المانا » على حين انها غيبية المضمون عند « ليفي بريل » وتصدر عن قانون المشاركة الذي يسيطر تماما على العقل البدائي وتصوراته ٠

فالسببية اجتماعية الاصل ، وردت من المجتمع ومن صنع الجماعة ، ولا ترتد الى عقل الفرد ، كما انها لا تصدر عن التجربة ، على ما يقول العقليون والتجريبيون ٠ وانما أتت فكرة السببية من حياة الجماعة وتستمد عناصرها من طبيعة العقل الجمعي ، وتصدر أصولها عن تلك التجربة اليومية التي يقوم بها الانسان في حياته الاجتماعية ٠

ولقد تقدمت الدراسات الاجتماعية تقدما ملحوظا في استعمالها لفكرة العلية في علم الاجتماع ، فلقد مزج « روبرت موريسون ماكيفر Robert Morrison Mac Iver » بين فكـــرة السببية الاجتماعية وفكرة التغير الاجتماعي ، في مقاله عن « السببيـــة الاجتماعية والتغير » (٥٢) · كما حاولت النزعـــة الوظيفية Functionalism التي اجتاحـــت الدراســـات الانثروبولوجيـــة الاجتماعية والثقافية عند « رادكليف براون » و « مالينوفسكي Malinowski » (٥٣) ، ان تؤكـــد العلاقـــة بيـن الفكـــرة « الوظيفة Function » وفكرة « العلية » على اعتبـــار ان وظيفة النظام في النسق الاجتماعي ، هي دوره وعلته التي تفسر سائر الوظائف في الانساق الاجتماعية الاخرى ، والتي يتوصل اليها الباحث الانثروبولوجي الاجتماعي عـــن طريق التحليل الوظيفي لسائر انساق البناء الاجتماعي ·

فالثقافة عند « مالينوسكي » انما تؤلف وحدة عضوية ، حيث تعتبر العادات والمعتقدات الاجتماعية ، صورا وظواهر جزئية صدرت عن وحدة النسق الكلي للبنـــاء الثقافي المتكامـــل النظم والوظائف ·

وارتكانا الى هـــذا الفهم ـ فان « صـــورة » النظـــام هـــي ، « وظيفته » على اعتبارا ن هناك « ارتباطات سببية » وعلاقات وظيفية تربط النظم الاجتماعية بعضها بعضا ، ونحـــن حين نتكلم عن وظيفة النظام الاجتماعي ، انما نؤكد دوره في البناء الثقافي والاجتماعي ·

وهكذا استخدم « علم الاجتماع الوظيفي » في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، فكرة العلية استخداما اجتماعيا بربطها بفكرة الدور الوظيفي لسائر النظم الانساق الاجتماعيـــة ، ولعلنا نجد في ذلك الاتجاه الوظيفي مسحة غائية غلبت عـــلى اتجاهـات عـلم الاجتمــاع ، عـــلى ما يذكــر « جولدشتين Goldstein » • (٥٤)

الاصل الاجتماعي لمقولة العدد :

ولم يقتصر علماء الاجتماع على اكتشاف الاصل الاجتماعي لمقولات الزمان والمكان والعليــة ، وانما تعرض الاجتماعيون ايضا « لفكرة العدد Nombre » ، وهي فكرة فلسفية اكثر عمقا وتجريدا ، وتتعلق بالفكر الرياضي الميتافيزيقي •

ولقد ألقت الدراسات الاجتماعية بصدد فكرة العدد ، ضوءا لتفسير أصولها ومصادرها الاولية ، على اعتبار ان حالتهـــا الاولى لدى الشعوب البدائية لم تكن كما هي شأنهـــا الان بما تتميز به من التجرد والعموم •

وتأكيدا للاصل الاجتماعي لمقولة العدد ، درس « لوسيـــان ليفي بريـــل Lévy - Bruhl » (◉) و « فرانــز بــواس Franz Boas مسألــة صلــة اللغــة البدائيــة بالاعـــداد والارقام ، حيث درس الاول مختلف اللغات البدائية في المجتمعات الهندية وكيفية تصورها للارقام ، ودرس الثانى اللغات البدائية عند الاسكيمو ، ومدى فهمهم الساذج البسيط لفكرة العدد •

(◉) انظر في ذلك : الجزء الاول من كتابنا «علم الاجتماع والفلسفة» وخاصة الفصل الثالث

ويرى « ليفي بريل » ان الفعل في الاجرومية البدائية عنـــد « هنود Ponka » (٥٥) يعبر عن صور مشخصة لا تجريـــد فيها ، كما يصرف « الفعل » في الجملة البدائية ، تصريفا خاصا يحدد « موقف الفاعل » وموضعه ، كما يحدد ايضا عـدده سواء اكان واحدا ام كثيرا . وهذا هو نفس الحال الذي نجـــده في لغات « الشيروكي Cherokee » (٥٦) فهم يعبرون عن العدد تعبيرا خاصا ، ولا يحسنون التعبير عن ضمير الجمع « نحن » . فيقال عندهم مثلا : « أنا وأنت » أو « أنا وأنتم » أو يقال احيانا عندهم « أنا وهو » أو « أنا وهم » .

ومعنى ذلك ان مقولة العدد واضحة متميزة عند «الشيروكي» ولكنهم لا يعبرون عن العدد بنفس الاساليب التي نشاهدها في اللغات الحديثة ، حيث تنقسم الأعـــداد الى صيـــغ « للمفرد » و « المثنى » و « الجمع » ، ويتحدد نوع المعدود ان كان «مؤنثا» ، أم « مذكرا » ، ومحله في الجملة ان كان « فاعلا » ام « مفعولا » .

ويمكننا الرجوع الى « جاتشيه Gatschet » (٥٧) ، وهو عالم لغوي ، درس لغة هنود « كلاماث Klamath » ، وهـــو الذي وضع قواعد الاجرومية لتلك اللغة الهندية البدائيـــة . ولقد استخلص « جاتشيه Gatschet » ، من تلك الدراسات الانثروبولوجية اللغوية ، ان العقلية البدائية الهنديـــة ، تعبر عن مقولة العدد تعبيرا خاصا بها .

ووجد ان هنود « الكلاماث Klamath » لا يعرفون صيغة الجمع ، ولكنهم مـــع ذلك يستخدمون الفاظا تشير الى معنى « المثني » ، على عكس الحال في لغاتنـــا فنستطيع ان نضيف الى

الاسم المعدود ما يشير الى جمعه او تثنيته ، والى مقداره اذا كان جزئيا أم كليا ، بقولنا « بعض » او « كل » ، ولكننا بصدد اللغات البدائية نجد ان صيغة الجمع مضمرة وليست ظاهرة أو صريحة (٥٨) ٠

ويقول « كودرنجتون Codrington » (٥٩) ان صيغة العدد المثنى ، ليست متميزة وواضحة تماما في لغات الميلانيزيين ، اذا استثنينا عددا يسيرا من بضع كلمات يستخدمونها عن صيغ عددية مميزة ٠ وتلك الملاحظة التي اشار اليها « كودرنجتون » تصدق ايضا على الكثير من لغات « غينيا الانجليزية الجديدة La Nouvelle-Guinée Anglaise » ٠ وبدراسة البناء اللغوي في لهجات Tyattyalla (٦٠) في استراليا ، نلاحظ ان هناك اربعة صيغ عددية تتميز بها الانساق اللغوية لتلك اللهجات ، منها ما يتعلق بصيغة «المفرد» ، «والمثنى» و «الثلاثي» و « الجمع » ٠

ونستخلص من ذلك ، ان فكرة العدد هي مقولة اجتماعية ، كما انها تستند الى اصل لغوي، ولما كانت اللغةظاهرة اجتماعية، فان العدد يستمد منها اصوله الاولية الكامنة في بنية المجتمع والصادرة عن الأنساق اللغوية ٠

وعلى هذا الاساس يفسر « ليفي بريل » فكرة العدد في ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكد في دراساته اللغوية على وجود الاعداد الثلاثة الاولى في كثير من الشعوب البدائية ، ثم انهم بعد ذلك يعبرون عن بقية الاعداد بكلمة « كثير » دون ان

يضعوا تحديدا رقميا لتلك الكثرة ، نظرا لان الاعداد البدائية هي « صيغ مشخصة » تعبر عن موضوعات اجتماعية ، وقد تطورت تلك الصيغ العددية في تاريخ اللغة ، من مظهرها البدائي الساذج ، الى درجة اكثر عموما وتجريدا كما هو الحال في اللغات المعاصرة • (٦١)

هذا عن موقف « ليفي بريل » من فكرة العدد وتفسيرها في ضوء اللغات البدائية الهندية ، اما عن « فرانز بواس Franz Boas » (٦٢) فقد اكد هو الاخر ، ان فكرة العدد عند « الاسكيمو » محدودة ضيقة الى حد كبير ولا تتعدى مجرد الأعداد البسيطة ، اما الاعداد الكبرى فلا يستطيع الاسكيمو التعبير عنها او تصورها ، اذ انهم لا يتمكنون من مباشرة عمليات العد الى اكثر من العدد عشرة •

ولقد رد « فرانز بواس » تلك السطحية والبساطة في الاعداد عند « الاسكيمو » الى عدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعد في تلك المجتمعات المغلقة المحدودة ، ،فان من يملك قطيعا من الحيوان يستطيع ان يتعرف عليها باسمائها ومميزاتها الخاصة ، دون ما حاجة الى عدها •

ولكن بفضل عمليات النقل والاحتكاك الثقافي بينها وبين المجتمعات الحديثة المتطورة ، دخلت الى تلك اللغات البدائية عناصر دخيلة ساعدت على تكوين صيغ عددية متقدمة ، كما ساعدت ايضا على ممارسة عمليات العد والحساب ، تلك التي نجدها هي الاخرى في تطور ملحوظ •

وليس هناك اية دلائل في رأي « بواس » (٦٣) على ان ذلك النقص الكامن في استخدام الاعداد في اللغات البدائية ، تشير الى نقص في القدرة العقلية ، او ترتبط بقصور في الفكر البدائي وبعدم قدرته على تصور الاعداد الكبرى ·

على عكس ما زعم « لوسيان ليفي بريل » حين أكد بصدد المنطق واللغة والعد ، ان العقلية البدائية « سابقة على التفكير المنطقي » ، حيث ان اللغة في رأي « بواس » لا ينبغي ان تكون وسيلة للكشف عن الاختلافات العقلية بين سائر البشر ..

واذا كان « ليفي بريل » و « بواس » قد عالجا فكرة العدد في ضوء اللغات البدائية ، فقد درس « دوركيم » تلك الفكرة من زاوية المجموع ومقولة الكلية Totalité · وليست فكرة المجموع أو « الكل » عند دوركيم — من خلق الفرد أو من صنعه، اذ ان الانسان في رأيه ليس الا جزءا بسيطا في علاقته بالكل او بالمجموع الاجتماعي ، بل انه جزيء متناهي بالنسبة الى الحقيقة الاجتماعية الكلية ، وبالنظر الى الواقع الاجتماعي المطلق ·

ولقد اعترض « دوركيم » على فلاسفة المعرفة (٦٤) الذين حاولوا رد المعنى الكلي الى اصل عقلي ، على ما يقول القبليون، او الى اصل شعوري على ما يقول التجريبيون ، من حيث ان المعنى الكلي ظاهرة غير شخصية ، كما انه ليس من صنع العقل الفردي ، بل انه من اختراع عقل تلتقي فيه جميع العقول ، وتمتزج فيه شتى الوجدانات والمشاعر الجمعية ·

فالمعنى الكلي ليس اذا خاصا بالفكر او الظواهر الفردية ، اذ ان فكرة الكلية تتجاوز عقل الفرد وشعوره ، باعتبارها فكـرة متفوقة صدرت عن شعور الجماعة ، وباعتبارها ايضا فكـــرة متعالية انبثقت عن عقل متسام خلاق ، وهو ما نعني به العقــل الجمعي ٠

ولا شك ان فكرة الكلية هي الصورة المجردة لفكـــرة المجتمع عند دوركيم ، فالمجتمع في رأيه هو ذلك الكل الذي يحوي فـــي طياته مجموع الاشياء ، وهو ايضا ذلك النوع المتعالي الـــذي يشتمل على كـــل الانواع (٦٥) ٠ وتلك نظـــرة ، دوركايميـــة فلسفية ، ترد المجموع العددي الى مفهوم المجموع الاجتماعي ٠

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية التي قام بها «بريستياني» « Peristiany » و « مارسيل جرانيت » والتي تؤكد ان فكرة العدد قد اختلطت بالكثير مـــن التصورات الغيبية ، وامتزجت بالعناصر الدينية ٠ فأصبحت الاعداد في المجتمعات البدائية ظواهر مقدسة ، كمـــا هو الحـــال مثـــلا في مجتمع « الكبسجيس Kipsigis » ٠

حيث يعتبر الاهالي الرقم اربعة ، عددا مقدسا ومرجع ذلـــك الاعتقاد ، قد نشأ من أن قبيلة الكبسجيس ، تنقسم الى أربعة اقسام كبرى ، وهي « بيلكوت Peelkut » و « والدي Waldai » و « بوريتي Pureti » و « سوت Sot » (٦٦) بمعنى ان تلك الاقسام الاربعة تفسر الاصل الاجتماعي الذي يجعل من الرقم اربعة عددا مقدسا مرتبطا بمصادر اجتماعية ودينية ٠

وفي كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقـة ، اثبتت الدراسات الانثروبولوجية ان فكرة العدد فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تتسمى الاعداد باسماء مختلفـة طبقا لنوع المعدود (٦٧) ، فالعدد اربعة لا يطلق بنفسه على اربعة من الاشخاص او القوارب او الثمار .

وفي كثير من الشعوب البدائية لا توجد اسماء الا للاعـداد الثلاثة الاولى وليس معنى ذلك ان البدائيين يجهلون عمليـة العد او الحساب وانما يتصورون الاعـداد على نحـو بدائـي ساذج ، يختلف عن تصورنا ، فهو يتصورون الاعداد كمجموعات معينة من المعدودات (٦٨) ، كما ان هناك وسائل متعددة لعملية العد في المجتمعات البدائية مثل العد بالاصابع او بمقبض اليد أو بالكتف أو بالاصداف او بالحبوب ٠

واستنادا الى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول ان هنـاك اصولا اجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا نقتصر على مجردالاخذ بالاصول الرياضية او العقلية للاعداد ، فقد كشفت الدراسات الحقلية عن اصول غير رياضية او عقلية ٠

ومما يؤيد هذا الفرض الاجتماعي في رفضه الاصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد ، تلك الدراسات التي قام بها « مارسيل جرانيت Marcel Garanet » (٦٩) بصدد الحضارة الصينيـة القديمة، حيث اكد ان فكرة العدد كما يتصورها الفكر الغربي، تختلف في أصولها عن الفكر البدائي عند قدماء الصينيين ٠

فاذا كانت الثقافات الغربية تنظر الى العدد على انه « صورة كمية Quantitative » ترادف فكرة الكم ، فان المجتمع البدائي الصيني القديم ينظر الى العدد على انه صورة كيفية Qualitative لا تتصل بفكرة الكمية ٠

فاذا اشار البدائي الصيني الى « العدد ١٣ » ، فهو لا يعني انه يعادل (١٢+١) او يساوي (١١+٢) ، وانما يفيد هذا العدد عنده معنى النحس والتعاسة ٠ ومعنى ذلك ان الكم عندهم ليس كما رياضيامقسما باعتباره كما مجردا ، وانماهو شيء عاطفي أو غيبي ، يتصل بعاطفة السعادة او بالاحساس بالتعاسة ، وبالتالي يقسمون الارقام الى اعداد تبشر بالحظ والسعادة واخرى تنذر بالنحس والشر المستطير ٠

ومعنى ذلك ان القضايا العددية بمعناها الاجتماعي ، ليست قضايا تركيبية ، كما عهدناها في التصور الكانطي (٧٠) ٠ حيث ان الاعداد لا تعبر في صورها الاجتماعية عن صور الكم والمقدار ، كما اننا نلحظ ان العدد الاجتماعي ليس « فعلا تركيبيا acte synthétique » للعقل كما تصور كانط وهاملان Hamelin (٧١) ٠

وانما تعبر الارقام والاعداد في صورها الاجتماعية عن احوال كيفية خالصة تتصل بأمور غيبية وصور عاطفية وردت من بنية المجتمع ٠ وهكذا تعقب الاجتماعيون فكرة العدد وأكدوا مصادر اجتماعية او دينية لها ، ورفضوا الاقتصار على مجرد الاصول الرياضية او العقلية ٠

* * *

وخلاصة القول ـ ان المقولات من وجهة النظر الاجتماعية ـ هي قوالب الفكر التي يستمدها الانسان من حياتــه الجمعية ، ومن ثم كانت تلك الاطارات العامة للفكر مــن صنع المجتمع ، ومنه هبطت الى الانسان بصورتها ومادتها على السواء •

فمقولة الجنس لم تكن متميزة عن فكــرة الجنس البشري ، ومقولة الزمن آتت من ايقاع الحياة الاجتماعية ، كما ان الموضع الذي حلت منه القبيلة هو الذي جاء بمادة مقولة المكان ، والقوة الاجتماعية هي النمط الاول لمفهوم القوة الفاعلـــة التي هي الغنصر الاول في مقولة السببية •

واستنادا الى هذا الفهم الدوركيمي ، تصبح المقولات ظواهر اجتماعية لانها تعبر عن اشياء ذات طبيعة اجتماعية ، وتلعب دورا هاما في الفكــر والمعرفـــة ، وللمقولات وظيفتهــا (٧٢) باعتبارها قوالب فكرية ثابتة تستند اليها حياتنـــا العقلية ، وتستمد في الوقت ذاته اصولها الاولية بصدورها عن بنية الفكر الجمعي •

وليست المقولات الدوركيمية صورا فارغة جوفـــاء كتلك الصور والمقولات الكانطية ، وانما هي صور ممتلئة ومقولات مشبعة بعناصر اجتماعية ، اذ ان المقولات الاجتماعية هي قوالب التفكير وانماط السلوك العقلي التي يستعين بها الانسان في حياته الاجتماعية ، ولم يعمل المجتمع عــلى خلق تلك القوالب الفكرية وانما وجدها المجتمع في ذاته (٧٣) ، فهو لم يصطنعهــا اصطناعا مقصودا ، وانما صدرت عـــن شعوره وتصوراتـــه

الجمعية ، فنشأت في جوف الدين ، وانبثقت من تلك الصور الدينية الجمعية ٠

وليست المقولات الدوركايمية عارية عن كل قيمة موضوعية ، حيث اصطنع لها دوركيم اساسا موضوعيا بصدورها عن الاصل الاجتماعي (٧٤) ، بمعنى ان الصور الاجتماعية هي الاساس الموضوعي لصور الفكر ، كما اننا لا نعثر على مقولات الفكر الانساني الا بانتزاعها من تلك الصور الاجتماعية الكامنة في بنية الفكر الجمعي ٠

ومن المسائل الرئيسية التي تعرض لها دوركيم – هي مناقشته لمسألة المقولات في ضوء ما ثار بصددها من مختلف وجهات النظر حول أساسها الموضوعي ، حيث ذهب العقليون الى أن المقولات لا تستند الى أصول حسية او تجريبية ، لانها حقائق أولية قبلية a Priori لا تتصل بالتجربة بسبب ، حيث انها منطقيا سابقة على التجربة ، ولا تتأتى الا بفضل التركيب الفطري للعقل الانساني ٠

وعلى العكس من ذلك تماما ، ذهب التجريبيون من امثال « جون لوك » و « دافيد هيوم » و « هربرت سبنسر » ، وهم من كبار ممثلي الاتجاه التجريبي في الميتافيزيقا وعلم الاجتماع ، ذهبوا الى ان المقوت تستند الى عناصر تجريبية ، كما انها تشتق من عالم الحس والشعور ، أو قد ترتد الى عامل الوراثة حين تتراكم نتائج التجربة الفردية ، على ما يقول «هربرت سبنسر» الممثل الحقيقي للنزعة التجريبية التطورية فيعلمالاجتماع (٧٥)

ويرى « دوركيم » ان ذلك الفرض الاجتماعي الذي وضعه لتفسير أصل المقولات ، يسمح له باقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة (٧٦) ، تستطيع الافلات من مشكلات الميتافيزيقا ، اذ ان هناك صعوبات كثيرة تعترض البحث الميتافيزيقي لمشكلة المقولات ، نظرا لانحصارها في الفلسفة بين قطبي العقل والتجربة .

ولا نستطيع ازاء تلك الصعوبات التي يثيرها العقليون والعقبات التي يضعها التجريبيون ، من أن نأخذ بواحد من تلك الحلول المتناقضة ، فاذا قنعنا بالحل التجريبي، فلسوف يكونذلك الغاء لسلطان العقل ، وانكار لتلك الخصائص الضرورية العامة التي تتميز بها المقولات .

ومن ناحية أخرى فان الاحساسات والمعطيات التجريبية ، انما هي ظواهر متعارضة تعبر عن حالات وقتية ومشاعر جزئية ، لا تستطيع اطلاقا ان توصلنا الى تلك الافكار العامة المطلقة ، والمبادىء الكلية التي تعبر عنها مقولات الفكر الانساني .

ولقد أخذ دوركيم على « العلقيين » و « القبليين » ، قولهم ببداهة الافكار وضرورتها ، دون ان يفسروا لنا اصل تلك الضرورة او يعللوا طبيعة تلك البداهة ، اذ ان المقولات في زعمهم تتميز بالضرورة ، لان وظائف العقل انما تتطلب تلك الضرورة . وفي ذلك القول في رأي « دوركيم » تكرار للزعم الاول ، ولقد اضفى القبليون على العقل قوة متسامية تتخطى

عالم التجربة وتتجاوزه ، دون ان يكون لذلك تبريرا عقليا ، سوى ان للعقل طبيعة فطرية جبل عليها الانسان (٧٢) ·

واذا قلنا مع العقليين ان التجربة ليست ممكنة وليست كافية في ذاتها ، فهذا اعتراض سليم ، الا ان العقليين ، لا يستندون في حقيقة الامر الى العقل الانساني الفرد ، وانما يرجعون في ذلك الى العقل الالهي المقدس ، ويستندون الى الضمان الالهي باعتباره أساسا لكل معرفة تربط العقل الانساني بالعالم الخارجي ، وهذا هو الفرض الالهي الذي افترضه « ديكارت » ومن نحا نحوه من سائر العقليين ، كي يتخلصوا من كل سيطرة للمادة او الحس او التجربة ·

ولقد اعترض دوركيم على تلك النزعة الديكارتية العقلية التي تتمسك بالضمان الالهي ، على اعتبار ان المقولات ليست بالصور الثابتة ، وانما هي صور متغيرة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان (٧٨) · ومع ذلك يظل « العقل الالهي ثابتا » ·· فكيف يكون ذلك الثبات الذي يتميز به عقل الله ، سببا لنسبية المقولات وتغيرها وصيرورتها ؟! وكيف يكون ذلك الضمان الالهي علة لذلك التغير الذي لا ينقطع ؟!!

وازاء تلك الاعتراضات ، فان الفلسفة لا محالة محكوم عليها بالثنائية ، ثنائية الواقع والمثال ، الحس والتصور ، التجربة والعقل ، فاذا ما أخذنا بوجهة النظر الواقعية التجريبية ، فان في ذلك الغاء لسلطان العقل ، واذا ما بهرنا بسلطان العقل وتصوراته ، فلسوف يضعف ايماننا بالعلم الوضعي ·

وازاء تلك الحيرة بين مختلف تلك الحلول المتعارضة في النظرية الابستمولوجية ، استغل دوركيم تلك الخصومة الفلسفية استغلالا بارعا واسعا ، وحاول تفسير نظرية المقولات بردها الى الاصول الاجتماعية ، مما يسمح له بالتخلص من صعوبات الفلسفات العقلية والتجريبية ٠

كما ولقد رد « دوركيم » تلك الثنائية الميتافيزيقية القائمة بين العقل والتجربة ، الى ثنائية الفرد والمجتمع باعتبارها أصلا لثنائية التصور والاحساس من وجهة نظر المدرسة الدوكيمية ٠ حيث أن الانسان من حيث هو كذلك ، انما يمثل كائنا ثنائيا مزدوجا ، فهو من ناحية « كائن فردي Un être individuel » باعتباره في ذاته يؤلف « بناء عضويا بيولوجيا » وهو من ناحية اخرى « كائن اجتماعي Un être social » باعتباره عضوا في جماعة تربطه بها مجموعة من العلاقات الاجتماعية (٧٩) ٠

ومن هنا ينبغي ان لا ندهش في رأي دوركيم ، اذا حاولنا ان نربط بصدد الانسان والمجتمع ، بين عالم الشهوات واللذات ، وبين عالم العقل والاخلاق ، فقد ربطت الجذور والاصول الاجتماعية اسمى اشكال الفكر بأدناه ٠ وانصهرت تلك العوالم المتعارضة في بوتقة المجتمع ، حيث يتميز المجتمع بقوة خلاقة لا تعادلها قوة في الوجود ، لانها قوة متعالية وحيدة تربط بين سائر القوى الفيزيقية والحسية ، من ناحية ، وبين مختلف القوى الدينية والفكرية من ناحية اخرى ٠

وارتكانا الى ذلك الفهم ــ فقد حاول « دوركيم » ان يسهم بحلول اجتماعية ، لتفسير تلك الثنائية الفلسفية الخالدة ، التي

غلبت على فلسفات أفلاطون وأرسطو ، كما شاهدناها في أقوى صورها عند « ديكارت » و « كانط » و « هيجل » ٠

ولعل السبب في تلك الثنائية القائمة في الفلسفة ــ يرجع في رأي دوركيم ــ الى أن الفلاسفة قد انغلقوا على أنفسهم أمام مسألة بعينها ، فانحصرت الفلسفة بصدد المعرفة والميتافيزيقا ، في النظر الى الانسان على انه « غاية الطبيعة Finis Naturae » (٨٠) ، وعلى انه الكائن الطبيعي النهائي الـذي يمثل الحقيقة المطلقة ، وهو المخلوق الذي ما بعده خليقة ، والحقيقة التي لا تتعداها حقيقة ٠

واعترض دوركيم على ذلـك الموقف التقليدي في الفلسفة ، على اعتبار أن هناك حقيقة أسمى من الفرد، تلك هي « الحقيقة العليا » » التي تتمثل في المجتمع باعتاره كائنا خلاقا فريـدا ٠ وهكذا أراد « دوركيم » ان يشق بعلم الاجتماع طريقا جديدا لتفسير الانسان ، فليس الانسآن غاية في ذاته ، وانما هـو موضوع الدراسة ونقطة الابتداء ٠

يرى « جورج دافي Georges Davy » (٨١) ، وهو احـد شراح دوركيم ومن تلامذتـه المعاصرين ــ والـذي يرى ان دوركيم ، بنزعته الاجتماعية وفي تفسيره للمقولات ، قـد استبدل الموقف الابستمولوجي التقليدي بموقفه السوسيولوجي، وذلك لبناء نظرية سوسيولوجية للمعرفة ، من شأنها ان تعالج مشكلات الميتافيزيقا ، بالنظر الى تلك الخصومة التي تتميز بها الحقيقة الاجتماعية ، باعتبارها حقيقة مميزة من نوع خاص ،

تفرض ذاتها على عقل الفرد وقيمه ودينه وأخلاقه • وسنحاول في الفصل التالي ان نحدد موقف عــلم الاجتماع مــن المشكلــة الابستمولوجية ، وما جاء به بصددها من حلول •

ملاحظات ومراجع الفصل الثاني

1. Durkheim, Emile, *Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris 1912. PP. 12-13.

(ملحق النصوص .. النص الرابع) .

2. Ibid : 13

(ملحق النصوص .. النص الخامس) .

3. Ibid : 13

(ملحق النصوص .. النص السادس) .

4. Ibid : 14

5. Davy, Georges., *Emile Durkheim,* Collection Louis-Michaud, Paris. 1927 P. 181.

6. Hume, David, *A Treatise of Human Nature,* Vol: I Everyman's Library, 1939. P. 42.

7. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan. Paris. 1912. P. 14.

8. Davy, Georges., *Emile-Durkeim.*, Collection Loui-Michand, Paris. 1927. P. 182.

9. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* Paris, 1912 P. 630.

10. Ibid : P. 631.

11. Hubert Et Mauss, *Mélanges D'Histoire des Religions,* Paris. 1929. P. 191.

12. Kant, Emmanuel, *Critique De La Raison Pure,* Traduction Française avec notes Par A. Tremesaygues Et B. Pacaud, Press Universitaires De France, Paris. 1950. P. 63.

13. Durkheim, Emile., *Les Formes Eélmentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan. Paris. 1912. P. 15.

(ملحق النصوص ٠٠ النص السابع) ٠

14. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres Sociaux De La Mémoire,* Nouvelle Edition, F. Alcan, Paris. 1955. P. 28.

15. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective.* Collection Armand colin, Paris. 1946. P. 137.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الثامن) ٠

16. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie collective,* A. Colin. Paris. 1946. P. 123.

17. Radcliffe — Brown, A. R. *Andaman Islanders,* Free Press, 1948. P. 332.

(ملحق النصوص ٠٠ النص التاسع) ٠

18. Evans Pritchard, E.E., *The Nuer,* Oxford, Clarendon Press. 1950. P. 95.

19. Radcliffe — Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society,* Cohen & West, Second impression, London. 1956. pp. 191-193.

20. Evans - Pritchard, E. E., Op. Cit. P. 98.

21. Ibid : p. 100.

22. Durkheim, Emile., *Les Fermes Elémentaires de La Vie Religieuse,* F. Alcan. Paris. 1912. P. 630.

23. Durkeim, Emile., *De Quelques Formes Primitives de classification,* L'année Sociologique Vol : V I P. 70.

24. Blondel, Ch. *Introduction à la psychologie collective,* collection Armand colin, Paris. 1952. P. 58.

52. Durkheim, Emile., *Les Forms Elémentaires de la vie Religieuse,* F. Alcan, Paris. 1912. P. 16.

(ملحق النصوص .. النص العاشر) .

26. Ibid : P. 16.

20. Ibid : P. 17.

(ملحق النصوص .. النص الحادي عشر) .

28. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology,* New York. 1945 P. 388.

22 الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي ـ الطبقات الاجتماعية ، دار الفكر العربي ، فبراير ١٩٤٩ ص ١٦٤

30. Sorokin, Pitrim, *Society, Culture and Personality, Their Structure and Dynamics,* Harper, New York & London. 1947. P. 359.

31. Lalande, André, *La Raison Et Les Normes;* Hachette, Paris 1948. P. 38.

32. Radcliffe - Brown, A. R., *Andaman Islanders,* Free Press, 1948. P. 258.

33. Lalande, André., Op. Cit. PP. 38-39.

34. Rivers, W.H.R., *Social Organization,* Kegan Paul, London. 1924. P. 153.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الثاني عشر) ٠

35. Durkheim, Emile, *De Quelques Formes Primitives de classification,* L'année Sociologique, Vol. V I P. 70.

36. Ibid : P. 67.

37. Evans - Pritchard, E. E., *The Nuer,* Oxford, Clarendon Press. 1950. P. 109.

38. Ibid : P. 109.

39. Ibid : P. 192.

40. Ibid : P. 255.

41. Ibid : P. 114.

42. القافلة ــ كارلتون كون ــ ترجمة « برهـان دجاني » ص ٣١٧ طبعة بيروت ٠

43. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* P. 326.

44. Hume, David., *A Treatise of Human Nature,* Everyman's Library, London 1939. PP. 153-154.

(ملحق النصوص •• النص الثالث عشر) •

45. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912 P. 628.

46. Ibid : P. 262.

47. Blondel, Ch., *Introduction à la Psychologie collective,* Collection A. Colin, Paris. 1952. P. 57.

48. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* F. Alcan, Paris. 1912. P. 363.

49. Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris. 1928, P. 78.

(ملحق النصوص •• النص الرابع عشر) •

50. Ibid : P. 80.

51. Webb, Clement C.J., *A History of Philosophy,* Oxford University Press, London. 1949. P. 9.

52. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology,* New York. P. 121.

53. Goldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology, Philosophy of Science,* Vol. 24 No. : 2 April 1957. P. 156.

54. Ibid : P. 157.

55. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 152.

(ملحق النصوص ·· النص الخامس عشر) ·

56. Ibid : P. 153.

(ملحق النصوص ·· النص السادس عشر) ·

57. Ibid : P. 154.

58. Ibid : P. 155.

59. Ibid : P. 156.

60. Ibid : P. 157.

61. Ibid : P. 159.

62. Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man,* The Macmillan, New York. 1911. P. 152.

63. Ibid : P. 153.

(ملحق النصوص ·· النص السابع عشر) ·

64. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse,* Félix Alcan. Paris. 1912. P. 629.

65. Ibid : P. 630.

66. Peristiany, J. G., *The Social Institutions of The Kipsigis,* Routledge, London. 1939. P. 2.

67. Lalande, André., *La Raison et Les Normes,* Hachette, Paris. 1948. P. 45

68. Ibid : P. 46.

69. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge, An Essey in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas,* Routledge & Kegan Paul, London, 1960. P. 161.

70. Kant, Emmanuel, *Critique De La Raison Pure,* Traduction Française Par Tremesaygues & Pacaud, Press. Univers. Paris. 1950. P. 14.

71. Hamelin O., *Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation,* Press. Univers. Paris. 1952. P. 36.

72. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* Félix Alcan Paris. 1912 P. 668.

73. Ibid : P. 633.

74. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* F. Alcan, Paris. 1912. P. 26.

(ملحق النصوص .. النص الثامن عشر) .

75. Ibid : P. 18.

76. Davy, Georges., *Emile Durkheim.,* Collection Louis - Michaud, Paris. 1927. PP. 63-64.

77. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan, Paris. 1912. P. 20.

78. Ibid : P. 21.

(ملحق النصوص .. النص التاسع عشر) .

79. Davy, Georges., *Emile Durkheim,* Paris. 1927. P. 188.

80. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan., Paris. 1912. P. 627.

81. Davy Georges., Op. Cit. P. 65.

الفصل الثالث

سوسيولوجية المعرفة

* تمهيد
* الفكر والوجود في سوسيولوجية المعرفة .
* علم الاجتماع الماركسي والايديولوجيات .
* المقولات والطبقات الاجتماعية .
* موقف ماكس شيلر Max Scheler .
* علم الاجتماع الواقعي Realsoziologie .
* كارل مانهايم وموضوعية المعرفة .
* الفينومينولوجيا وموقف كارل مانهايم منها .
* اعتراضات مانهايم على مناهج علم الاجتماع الوضعي .
* النزعة التاريخية Historicism .
* الاتجاه الوظيفي Functionalism .
* دينامية العمليات والمواقف في التاريخ .

تمهيد :

لقد حاول علم الاجتماع ، ان يقيم « نظرية اجتماعيـــة في المعرفة » ، حتى يتوج بتلك النظرية أعظم انتصاراتـه عـلى الفلسفة • وليس من شك ــ في ان مشكلة المعرفة تعد من أهم المشكلات التي ذهب بصددها الفلاسفة الى مذاهب شتى • ولذلك كانت المعرفة هي المحور الاساسي للفكر الفلسفي برمته ، فهي لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا •

ولقد صدرت مسألة المعرفة في الفكر الفلسفي بتحديد « موقف الانسان العارف » أو « الأنا المدركة » من الموضوعات ؟ وتساءلت الفلاسفة ــ كيف ندرك تلك الموضوعات؟وما أصل المعرفة؟وبأية وسيلة ترتبط المدركات بالذهن ؟ وما هو الاساس الذي يستند اليه الانسان المدرك حين يحاول ان يتعرف على طبيعة الاشياء من حوله ؟

وفي الحقيقة ــ لقد صدرت البدايات الاولية لمشكلة المعرفـة بصدور فلسفات اليونان ، ولكنها اصبحت ملحة عـــلى الفكر الحديث ، بعد ان سادت مشكلة الوجود عـلى كـــل الفلسفات القديمة • فقد كان الفيلسوف القديم ينظر الى العالم « نظرة عالمية » من ناحية العالم ومن ناحية الموضوع ، ولذلك كان عقل الفيلسوف القديم عبارة عن مرآة للوجود وللعالم •

على العكس تماما من حال الفيلسوف الحديث ، فقد نظر الى العالم من « ناحية الذات » ومن « ناحية الأنا » ، ومن ثم تعبر المعرفة عن الفلسفة الحديثة تعبيرا واضحا مجردا عــن نظرة الفيلسوف الى العالم •

واذا كان موضوع المعرفة في الفلسفات القديمة ، هو الكون والوجود والعالم من حيث بحث المبادىء الاولى والعلل الرئيسية، فقد انصبت المعرفة في الفلسفة الحديثة بالالتفات الى العالم من ناحية العقل ، ، وبالنظر الى الوجود من زاوية « الأنا » أو « النفس » أو « الشعور » (١) ٠

ومثالنا الذى نسوقه على ذلك ، هو موقف كل من كانط وأرسطو من مسألة المقولات، حيث وضع كل منهما قائمة لها، وكان أرسطو في قائمة مقولاته « وجوديا » يرتب الاشياء وخصائصها ، على حين كان كانط « ذاتيا » يرتب وظائف العقل ، ويربط بين الوظائف المنطقية ٠

وأغلب الظن - ان هذا الاتجاه « الذاتي » ، هو السبب الذي من اجله كانت الفلسفة الحديثة برمتها فلسفة « تصورية » او « مثالية » حيث انتقلت من « التصورية الذاتية » التي يمثلها « ديكارت » الى « التصويرية العلمية او النقدية » التي يمثلها كانط ٠

ويشهد تاريخ الفلسفة الحديثة ، كيف اخضع « ديكارت » العالم الخارجي الى حكم الذات أو « الأنا أفكر » ، وكيف خضعت الفلسفة عند كانط الى حكم العلم اذ ان - الانسان العارف عند كانط ، انما يعرف العالم حسب مقولات صورية من ناحية ، ومادة في الحس من ناحية اخرى ٠ ومعنى ذلك ان مشكلة المعرفة بوجه عام هي « مشكلة الادراك » وهي « مشكلة العقل والتصورات » ٠

وترجع حلول الفلسفة ـ بصدد المعرفة ـ الى نزعتين رئيسيتين في تفسير العقل والتصورات ، فقد انشغل « ديكارت » بالبحث عن محك لليقين او محك للحقيقة ، ولذلك واصلت وجهة النظر الديكارتية ، تلك « التصورية الدجماطيقية القديمة » ، ولم تر في المعرفة الحسية الا ظاهرا خداعا ، وان الادراك الصادق الذي يوصلنا الى الحقيقة انما يحمل في طياته علامتي « الوضوح والتميز » ٠

كما ذهبت التصورية الديكارتية الى ان العقل وحده هو الذي يدخل في احكام المعرفة كل جلاء وتميز ، فهو الذي يضع « البسيط » تحت المركب ، و « الجوهر » تحت الاعراض ، « والعلة » تحت العماء الظاهر في موضوعات العالم الخارجي ، فالعقل وحده هو مصدر المعرفة والحكم ٠ وبهذا الفهم انغلق « ديكارت » على ذاته انغلاقا تاما ٠

وعلى العكس من التصورية الديكارتية ، ذهب التجريبيون من اتباع المدرسة الانجليزية ، الى ان الواضح المتميز لا يتحقق الا في التجربة الحسية ، فلا علم لنا الا بما هو محسوس ، على اعتبار ان التجربة هي التي تصلنا بالواقع ، اما التصورات العقلية التي أطنب الديكارتيون في تفسير وضوحها وجلائها وحدسيتها ، فليست الا بقايا مستمدة من الاحساسات ، وقد افقرها التجريد من محتوياتها الحسية (٢) ٠

فالتجربة هي المصدر الوحيد للحقيقة ، وهي التي تنقش على صفحة العقل كل المعاني والمبادىء التي هي تجريبية الاصل ، بمعنى ان الحس والتجربة هما الينبوعان اللذان تتدفق منهما

المعرفة، وهما النافذتان الوحيدتان اللتان ينفذ منهما الضوء الى حجرة العقل المظلمة، لذلك فان « كل الافكار هي صور Images » ، وكل صورة محددة هي كلية ومشروطة بشروط التجربة (٣) ٠

والفلسفة بهذا الموقف لا محالة محكوم عليها بالثنائية ، حيث ان الحلول الاساسية لمسألة المعرفة ، انما ترتد في نظر الفلاسفة الى «ثنائية» في الفكر والوجود ، وهي ثنائية «العقل والحس» ٠ ومن ثم صدرت عن هذا الموقف الميتافيزيقي الثنائي سائر الفلسفات العقلية والنزعات التجريبية ، منذ ظهر « أفلاطون » و « ديكارت » و « دافيد هيوم » ٠

فقد التفت « أفلاطون » الى المحسوس على انه ظلال وأشباح لمثل معقولة ، ونظر « ديكارت » الى الامتداد والحركة في العالم الفيزيقي وردهما الى معان واضحة في الذهن ٠ وبهذه الوسيلة رد العقليون عالم الحس الى العقل ، لكي يتخلصوا من تلك الثنائية القائمة بين « العقل والوجود » ٠

وكذلك الحال فيما يتعلق بسائر الفلسفات التجريبية ، فلم يرض الحسيون عن تلك الثنائية ، ولذلك حاول التجريبيون ان يردوا كل « ما هو معقول » الى « ما هو محسوس » ، فان اول ما صنعه « جون لوك » في كتابه « محاولة في الفهم الانساني » هو انه حاول ان ينحي المذهب العقلي من طريقه ٠ وان ينكر الاتجاه الديكارتي الفطري ، لكي يؤكد مذهبه الحسي وفلسفته التجريبية (٤) ٠

والعقل عند « لوك » لوح مصقول ، تنقش عليه التجربة كل المعاني والمبادىء على اطلاقها ، فلا يوجد شيء في العقل الا وقد سبق وجوده في الحس • وتدور فلسفة « دافيد هيوم » حول تحليل المعرفة الخالصة من كل اضافة عقلية وفقا للمبدأ الحسي •

والانا عند «هيوم» مقولة تخضع للتجربة الخارجية والباطنية، على اعتبار ان « مقولة الانا » عنده ليست الا مجموعة من الاحساسات (٥) ، كما ان المعرفة برمتها عند هيوم ترتد الى مجموعة من الادراكات Perceptions (٦) • وتنقسم تلك الادراكات الى نوعين ، فمنها « اثار » وانطباعات Impressions ومنها معاني او أفكار Ideas •

وهناك ايضا نوع اخر يؤكد هيوم ، وهو « العلاقات » بين المعاني والافكار بعضها بعضا من ناحية ، والعلاقات القائمة بين الاثار والافكار من ناحية اخرى • وتتميز « الاثار أو « الانطباعات » بانها اكثر قوة وفاعلية من « المعاني » او « الافكار » • اذ ان « الفكرة » في حقيقة امرها ، هي عند هيوم « صورة باهتة » تتخلف في الوجدان بعد اندثار « الاثر » او « الانطباع » ، كما ان عملية « التذكر » هي عملية استعادة (٧) لذلك « الاثر المندثر » ، ولذلك كانت الافكار اضعف من الاثار •

وبهذه الفلسفة الحسية ، رفض هيوم كل المعاني المجردة ، وانكر وجود « الجواهر » مثل جوهر النفس (٨) وجوهر الله • بل وذهب الى ما هو ابعد من ذلك فانكر قيام الجواهر المادية والروحية على السواء (٩) ، اذ ان التجربة المباشرة في زعمه لا

تؤدي الى معرفة جوهر ما ، حيث ان الجوهر فكرة ميتافيزيقية مجهولة لا تتبدى لنا في الحس الظاهر ٠

وتؤمن تجريبية هيوم بفكرة العلاقات والارتباطات القائمة بين الافكار والاثار ، وتنشأ تلك العلاقات بفعل « قوانين التداعي » ، ويقصد بها قوانين « التشابه Resemblance » و « التقارن Contiguity » في المكان والزمان والعلية (١٠) ٠

هناك اذن موقفان متعارضان بصدد المعرفة عند العقليين والحسيين ، ولم يقتنع « كانط » بهذين الاتجاهين المتناقضين في اصل المعرفة ، حيث التفت كل اتجاه منهما الى الفكر من ناحية صلته بالاشياء كي يتحرى عن مصدر الحقيقة ، اما « في الاشياء » واما « في المعاني العقلية » التي ينطوي عليها الفكر كالمثل والافكار الفطرية ٠

ولكن « كانط » في فلسفته النقدية قد اغفل قيمة الموجودات والمعقولات ولم يقم وزنا لمسألة الفكر والوجود ، وانما التفت فقط الى المعرفة العلية وحدها ، المعرفة كما هي قائمة بالفعل ، ومن هنا تساءل « كانط » كيف اعرف الموضوعات ؟ (١١) وما هي شروط المعرفة الممكنة ؟!

وجد « كانط » في الرد على هذا التساؤل ، ان الميتافيزيقا غير مجدية بصدد المعرفة لانها أقامت حربا لا تنتهي بين الحسيين والعقليين ، فليست المعرفة مجرد « تداعي للمعاني » على ما يقول الحسيون ، اذ ان « هيوم » وغيره من سائر التجريبيين قد اخفقوا في اقامة المعرفة الكلية الضرورية ٠

ولم يجد كانط أيضا في النزعة الأرسطية ، ما يضيف شيئا الى نظرية المعرفة (١٢) حيث لجأ الى طريقة جديدة ، وأراد ان يتخذ موضوعا لفلسفته بالنظر الى الفكرالعلمي حين يضعالمعرفة،والى الذهن حين يقوم بعملية المعرفة ·

فاتجه « كانط » بفلسفته الترانسندنتالية الى الفكـر حين يعمل ، واتخذ أمرا وسطا بين المعرفة والوجود ، بالاشارة الى قوتين اساسيتين هما « الحساسية » و « الفهم » ، حيث تقوم كل قوة منها بدورها في انشاء المعرفة وصنعها .

فالحساسية La Sensibilité (١٣) تتأثر وتتقبل اثارهـــا كامدادات معطاة Donnés الى الفكر · وتعرض هذه المعطيات الى الفكر كمادة فحسب ، وهذا التأثر الذي تقوم به الحساسية حين تتقبل اثار الاشيـاء ، انما هـــو وعي مباشر – اي دون واسطة – يعبر عنه كانط بأنه « حدس Intuition » ، عـلى ان الحدس الكانطي هو الوسيلة التي بفضلها يتقبل الفكـــر الاشياء ويتصل بالموضوعات (١٤) وهذا هـــو الحـدس الحسي L'intuition Sensible .

واستنادا الى ذلك الفهم الكانطي ، تصبح الامدادات الحسية هي مادة للمعرفة ، وليست بالمعرفة كما يذهب التجريبيون ، اذ ان تلك الامدادات عارية عن كل صورة من صور الفهم ·

وفي هذا الصدد يرى « كانط » ان كل معارفنـا انمـا تبدأ بالاحساسات ، تلك التي تمر بالفهم ثم تكتمل في العقل الخالص (١٥) · ومعنى ذلك ان الفهم L'entendement هـــو الدور

الايجابي للفكر حين يعقل تلك الامدادات الحسية ، وهنا يقوم « الفهم » بأفعال أساسية مثل « التصور » و « الحكم » و « الاستدلال » ، وهذا هو دور « الفكر الرابط » ووظيفة « الفكر الصانع » والمشيد للمعرفة .

وبكلمات اكثر دقة ـ ان وظيفة الحساسية هي « التقبل السلبي » للامدادات عن طريق الحدس ، اما وظيفة الفهم فهي في « التركيب الايجابي » للامدادات ، والتأليف بين المعروضات المتناثرة في الحساسية في وحدات عامة بواسطة « الكليات » وعن طريق التعبيرات الكلية ، اي ان المعرفة الترانسندنتالية عند كانط تقوم على « معطيات الحساسية » وتستند في الوقت ذاته الى صور « الفهم » (١٦) .

وفي ضوء هذا الفهم ـ نلمس السمات العامة للمذهب النقدي الكانطي ، حين ينتقل من « التصورية المطلقة » الى «الموضوعية» المتحققة في العلم ، ثم ينتقل من تلك الموضوعية الى « التصورية الترانسندنتالية » تلك التي تقول : ان الموضوعية في المعرفة انما تتضمنها شروط اولية في الذهن نفسه مثل الزمان والمكان والعلية ، وبذلك تختلف تصورية «كانط» عن تصورية العقليين والتجريبيين معا ، اذ انها تصورية مخففة لانها قاصرة على تلك الشروط الاولية ، وتتضمن في الوقت ذاته قيام موضوعية الاشياء .

* * *

وخلاصة القول ـ ان السؤال الذي القاه الفلاسفة عن اصل المعرفة ، قد تمخض عنه في الفلسفة الكثير من وجهات النظر ٠

ولقد حاول علم الاجتماع ، ان يحقق لذاتـه « وجهة نظر » يفسر بفضلها مشاكل المعرفة ، فاقتحم بتلك المحاولة ميدانـا غريبا عنه ، حين يسهم بنظرية سوسيولوجية في المعرفـة ، كي تقوم مقام الابستمولوجيا التقليدية ٠

وبذلك حاولت وجهة النظر الاجتماعية ، ان تفسر مشكلات المعرفة في ضوء اجتماعي خالص بصدور ما يسميه الاجتماعيون « بعلم الاجتماع المعرفي » ٠

ولعلنا نتساءل ـ ماذا يقصد علم اجتماع بسوسيولوجيـــة المعرفة ؟ وما هي الفروق الاساسية التى تميز « علم اجتمـــاع المعرفة » عن ميدان البحث الابستمولوجي ؟ وكيف ادلى علـــم الاجتماع الابستمولوجي بدلوه في مشكلات المعرفة ؟

وللاجابة على هذه المسائل نقول ان « علم اجتماع المعرفة » هو احدث فروع علم الاجتماع التي تعرضت لميدان جديد مـــن ميادين البحث التي تسهم في مباحث وثيقة الصلـــة بالفكـــر الميتافيزيقي الخالص ، اذ يتصل مجال هذا العلم بدراسةالافكار والايديولوجيات وما يرتبط بهما من علم وتكنولوجيا (١٧) ٠

وهناك مسائل رئيسية تعرض لها علم اجتماع المعرفـــة ، كمسألة اصل المعرفـــة ومصدر الحقيقـــة واساس الصـــــدق الابستمولوجي ، مما جعل علم اجتماع المعرفة يتحول بالضرورة

الى نظرية سوسيولوجية للمعرفة ، من حيث ان الحقيقة من وجهة نظر هذا العلم ... انما تصدر عن الواقع الاجتماعي (١٨) .

ويرى « كارل بوبر Popper » ان « علم اجتماع المعرفة » هو وليد « النزعة السوسيولوجية Sociologisme » باعتبارها مذهباحديثافي نظريةالحتم السوسيولوجي Social determination ويهدف « علم اجتماع المعرفة » في نظره ، الى ابراز قيمة هذا الحتم الاجتماعي في بناء المعرفة (١٩) .

ولقد نظر « كارل مانهايم Mannheim » الى هذا العلم من زاويتين (٢٠) الاول بالتفاته الى ذلك العلم باعتباره « نظرية بحتة » ، اما الثانية ـ فقد نظر الى « علم اجتماع المعرفة » على انه « منهج من مناهج البحث » في الدراسات السوسيولوجية والتاريخية .

واذا نظرنا فيرأي «مانهايم» ـ الىعلماجتماعالمعرفة، باعتباره « نظرية خالصة » ، فانه يبحث في تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود ، وتفسير الصلة بين الحقيقة والواقع . اما اذا نظرنا اليه باعتباره بحثا من الابحاث السوسيوتاريخية ، فان علم اجتماع المعرفة يبحث في مختلف الاشكال التيتتخذها تلكالعلاقة القائمة بين الفكر والوجود ، واقتفاء آثار هذه العلاقة خلال التطور العقلي للجنس البشري .

ويأخذ « علم اجتماع المعرفة » على عاتقه دراسةالايدلوجيات وتطورها خلال التاريخ العقلي للانسانية ، كما يبحث مختلف الطرق التي بفضلها تتطرق تلك الايديولوجيات الى المعرفة

الانسانية ، بحيث تختلف صور الموضوعــات Objects التي تشاهدها الذات Subject (٢١) وفقا لاختلاف المواقف والاوضاع الاجتماعية ٠

واستنادا الى هذا الفهم تصبح «المواقف التاريخية» والاوضاع الاجتماعية ، هي المصادر الاولية التي تشكــل « النسق العقلي والفكري » للانسان ، ومن ثم يدرس علم اجتماع المعرفة مشكلة ذلك النسق العقلي في كليته وشموله ، حيث يتبلور نظام العقل والمعرفة ، وحيث تتطور تيارات الفكر المتصارعة ، باحتكاكها المستمر بالجماعات ، والزمر السوسيوتاريخية ٠

وفي الواقع ان المعرفـــة ــ على ما يقول « روبرت ميرتــون MertonRobert » (٢٢) هي كلمة واسعة فضفاضة ، تضم في محتواها وتشمل في طياتها كل اشكال الفكر واساليبه ، تلك التي تبدأ من المعرفة الاولية الساذجة لدى رجل الشارع ، وتنتهي بأسماها متمثلة في صورة العلم الوضعي ٠

ويرتد مصدر المعرفة ــ في رأي « ميرتون » ــ الى بنية الثقافة السائدة في المجتمع ، والى كل ما تحويه كلمة « الثقافة Culture » من معاني عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليه « روح الثقافة » منمعايير ومقولاتومسلمات ابستمولوجيةامبيريقية ٠
وخلاصة القول ــ لقد بحث الاجتماعيون مسألة منابع المعرفة والحقيقة ، تلك المسألة التي ترددت حولها سائر الفلسفات ٠

وحاول الاجتماعيون أن يكتشفوا مصادر اجتماعية ترتكــز اليها المعرفة ، بالبحث عن سند يستند اليه الفكر ، فأنكروا تلك

الحلول الميتافيزيقية وربطوا المعرفة بالأصل الاجتماعي وبالأساس الثقافي ، وأصبح « الوجود الاجتماعي » هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا يتجلى الفكر من وجهة النظر الاجتماعية على أرضية الوجود الاجتماعي •

واذا ما عقدنا شتى المقارنات بين وجهات النظر الميتافيزيقية ووجهة النظر الاجتماعية بصدد المعرفة ، نقول ان الميتافيزيقا قد بحثت صلة المعرفة ومصادرها في الانسان الفرد ، ولكن « ميتافيزيقا علم الاجتماع » قد ربطت بين الفكر والواقع التاريخي ، ودرست المعرفة ومصادرها لدى الانسان التاريخي ، بالنظر اليه ككائن اجتماعي يستمد معرفته من بنية الثقافة والمجتمع والتاريخ •

* * *

ولا يقتصر البحث السوسيولوجي في المعرفة ، على مجرد ادراك العلاقة بين معايير الفكر باحتكاكها ، بالعوامل الثقافية والاجتماعية ، أو على مجرد تطور مثل تلك العلاقة على مر التاريخ ، بل أن ثمة مباحث أخرى هي على درجة كبيرة من الأهمية يتعرض لها « علم اجتماع المعرفة » ، حين يقوم ، « بنقد الابستمولوجيا القديمة » وهدم نظرية المعرفة كما صاغها الفلاسفة •

حيث وجد علماء سوسيولوجية المعرفة ان الابستمولوجيا التقليدية قد عجزت تماما عن حل مشكلاتها ، كما عجزت أيضا عن اكتشاف الجديد في ميدانها ، اذ أن النتائج الابستمولوجية

في زعم الاجتماعيين انما تدور في حلقة مفرغة ٠

فلقد انحصرت وجهات النظر الابستمولوجية منذ « أرسطو » و « ديكارت » و « كانط » بين قطبي الذات Subject والموضوع Object (٢٢) على حين أرادت وجهة النظر الجديدة في سوسيولوجية المعرفة ان تقوم بتغيير هذه المعايير الابستمولوجية التقليدية ، وأن تتمرد على تلك الحدود القاصرة التي انحصرت فيها الميتافيزيقا ٠

ويرى «مانهايم» أنحلول الميتافيزيقا للمشكلة الابستمولوجية قد بدأت في الذبول ، حين توقف النظر في المسائل التقليدية للمعرفة ، وما يتعلق بها من تفسيرات كلاسيكية ، ومن ثم بدأ « علم اجتماع المعرفة » في الظهور ، حين يشق السبيل كي يحل أخيرا بديلا عن الابستمولوجيا محاولا أن يأتي بالجديد في ميدان المعرفة وفي عالم الميتافيزيقا (٢٤) ٠

ولقد وجه « مانهايم (٢٥) شتى الانتقادات الى وجهات النظر التقليدية بصدد المشكلة الابستمولوجية وموقف الفلسفة منها ، حيث أن الفلسفة من وجهة نظره قد تجمدت في مواقف بعينها دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة «سجناء أفكارهم» ، لأنهم ربطوا عقولهم « بتاريخ الفلسفة » وأخذوا يفكرون في قوالب الفكر الفلسفي من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقي ٠

ولقد أخذ « مانهايم » على الفلاسفة ، أنهم حين نظروا في المعرفة ، أو في طبيعة الفكر ، فانما يرتدون في ذلك الى ما في أذهانهم من مصطلحات الفلسفة ، ويرجعون الى مواقف تاريخية

سابقة وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة ، أو بالالتفات أحيانا الى مجالات خاصة من المعرفة يستندون اليها ، مثل المجـال الرياضي أو الفيزيقي في المعرفة ، حين يستند الفيلسوف أحيانا « الى حقيقة البرهان الرياضي وبداهته » أو الى ذلـك اليقين الذي يبدو في مجال العلوم الطبيعية ٠

على الرغم من أن هناك في رأي مانهايم « مجالات مخصبة » ، تفسر أنماط الفكر وأساليب المعرفـة بالاستناد الى المجـال السوسيولوجي ، الذي بفضله يمكن فهم الأصول الاجتماعيـة للفكر والمصادر التاريخية للحقيقة ٠

ويرى «ورنر ستارك (٢٩) Werner Stark» انالابستمولوجيين في الفلسفة ، قـد ألفوا بصدد المعرفـة ـ النظر الى « الذات المدركة » ، على أنها « الانسان الفرد » أو « الانسان المنعزل » أو « الانسان الصوري الخالص » بالمعنى الكانطي ٠

ولم يميز الابستمولوجيين بين « الذات العارفة أو المدركة » من جهة وبين « عالم الموضوعات » التي يراد ادراكها من جهـة أخرى ، كما أنهم لم يفسروا كيف يدخل « العالم الموضوعي » ويلج بموضوعاته الى عالم الوجدان والشعور ، فتتمثله الذات الشاعرة أو المدركة ٠

وان « كانط » من وجهة نظر « ورنر ستارك » لم يكن واقعيا في نظرته الى المعرفة ، فقد أحال المعرفة الى «تصورية تركيبية» ، ونظر الى الانسان على أنه « كائن مجرد Abstract » والى عقله على أنه عقل خالص ٠

على حين أننا لا نجد ـ فيما يقول « ورنر ستارك » ، انسانا بدون تاريخ ، ولا نجد انسانا مجردا على الاطلاق، كما يستحيل علينا أن نجد عقلا خالصا ٠ ولا يوجد في الواقع الا ذلـــك « الانسان المشخص » المحدد بالذات ، ذلك الانسان الاجتماعي الذي نراه من خلال احتكاكه بالآخرين ، والذي يتأثر بمختلف المعايير الاجتماعية ، والذي يتشكل عقله بالتربيـــة وتصاغ شخصيته في صور اجتماعية ، كما يصاغ عقله في اطار اجتماعي ويتحدد في قالب ثقافي ٠

وهذا هو الانسان الاجتماعي لا المجرد ، الانسان الذي يختلف من عصر الى عصر ، ومن مجتمع الى مجتمع ، فمن خـــلال روح العصر وبنية المجتمع ، تستطيع أن تعرف كيف يفكر هذا الانسان وفيم يفكر ٠٠٠ فمن الخطأ اذن من وجهة نظر سوسيولوجيـة المعرفة ، أن نميز بين الانسان باعتباره « ذاتا مدركة » وعقلا مفسرا للعالم الخارجي ، وبين الانسان باعتباره كائنا وعضوا في مجتمع محدود بالذات ٠ ومن الاجحاف أن نهمل ذلك « البعد الاجتماعي » الكامن في جبله الفكر والوعي الانساني ٠

من حيث أن « الذات العارفة » هي تلك الذات الاجتماعيـــة المدركة ، التي يحملها الانسان بين طياتـه ويتمثلهـا في حسه وشعوره وعقله ٠ والانسان كائن اجتماعي يتعقل مدركاته من خلال احتكاكه بالآخرين ، ويفسرها في ضوء المعايير السائدة في مجتمعه ، تلك المعايير العقلية التي تمخضت عن بنية المجتمع بانساقه ونظمه ٠

ومن هنا يصبح « علم اجتماع المعرفة » علما مكملا للابستمولوجيا، مصححا لوجهات النظر التقليدية في المعرفة (٢٧) ، حين يظهر خطأ التصوريين والمثاليين ، الذين نظروا الى العقل الانساني على أنه « عقل وحيد منعزل » يتميز بما يحويه من « مقولات استاتيكية » ثابتة ، كما يظهر أيضا خطأ الحسيين والتجريبيين ، الذين نظروا الى الاحساسات والمدركات الحسية، على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها في كل زمان ومكان ٠

ولكن علم اجتماع المعرفة ، يصحح تلك النظرات الكلاسيكية ، ويلتفت فقط الى العقل من خلال المعايير الفكرية التي اكتسبها من المجتمع ، اولى الادراك الحسي للعالم ، باعتباره ادراكا مشحونا بعناصر اجتماعية ٠

من حيث أن الانسان المفكر سواء أكان فيلسوفا أم فنانا ، ليس كائنا وحيدا منعزلا وكأنما « ألقي في هذا العالم » ، كما أنه ليس كائنا غريبا يعيش خارج جدران المجتمع وحدوده ٠ ولكنا اذا ما تناولنا « فلسفة الفيلسوف » مهما كان في عزلة ، واذا عالجنا « الخلق الفني » للفنان مهما حلق بعيدا في برج عاجي ، لوجدنا أن الفن قد انطبع بالطابع الاجتماعي ، وأن النتاج الفلسفي قد امتزج بالكثير من العناصر الثقافية والاجتماعية ٠

يقول « ورنر ستارك Werner Stark » اننا اذا استمعنا مثلا الى سيمفونيات « موزار Mozart » (٢٨) ، لوجدناها ممتزجة بموسيقى الموت ، ذات اللحن الجنائزي ، مشحونة بعناصر الحزن

الدفين ، ففي موسيقى « موزار » صلاة عـلى أرواح الموتى ، وفيها طلب للرحمة والغفران • وهذا هو ظاهر النغم الحزين •

ويرى ورنر ستارك أننا نستطيع أن نفسر حقيقة تلك الألحان- وآن نتوصل الى باطن تلك الأنغام الحزينة ، ،باكتشاف العنصر الاجتماعي الكامن فيها ، حين تصبح تلك الموسيقى من وجهـة النظر الاجتماعية ، انعكاسا فنيا لأحوال « موزار » الاجتماعية ، وما اصطدم به من ظروف قاسية بحثا عما يسد رمقه للحياة ، ومن هنا كانت نظرته القلقة الى العالم ، تلك التي صاغها في « قوالب موسيقية » تغلب عليها فلسفة الفن الحزين وتعبر عن ذلك « الموقف الاجتماعي » في قلقه ويأسه واضطرابه •

وارتكانا الى هذا الفهم ــ لا ينبغي أن ننظر بصـدد تفسير المعرفة ، الى الانسان العارف على أنه ذلك الكائن الفرد المنعزل، من حيث أن الانسان من وجهة النظر السوسيولوجية للمعرفة ، ليس كائنا « يفكر في عزلـــة » ، كمـــا تصورت الفلسفـات الكلاسيكية ، وانما يفكر الانسان من خلال ظروفه الاجتماعية وروح العصر الذي يعيش فيه •

والذات الانسانية العارفة لا تعيش في جزيرة نائية ، مثـــل « روبنسون كروسو » وانما يكتسب الانسان انسانيته باعتباره كائنا اجتماعيا ، ولذلك فان الانسان لا يفكر الا من خـــلال بنية المجتمع أو روح الثقافة السائدة في مجتمعه ، ومن ثم كانت الرابطة أصيلة بين الفكر والمجتمع •

وعلى هذا الأساس حاول علماء سوسيولوجية المعرفة ، سبر غور الفكر ، فحفروا طويلا ، بحثا عن مصادره ، وتعمقوا بعيدا طلبا للأصول الجذرية للمعرفة ، ومن تلك الأعماق الاجتماعية حاولوا كشف وجه الحقيقة ·

* * *

ولعل البحث الميتافيزيقي بصدد الحقيقة ، يعتبر محورا رئيسيا تدور حوله الدراسات الابستمولوجية في الفلسفة العامة ، وكذلك الحال فيما يتعلق بعلم اجتماع المعرفة ، فقد أسهم في تلك المسألة ، ورفعها الى درجة رفيعة في البحث السوسيولوجي ، وحاول علم الاجتماع أن يؤكد الحقيقة في ضوء الفهم الاجتماعي ·

والحقيقة « نسبية » فيما يرى علماء اجتماع المعرفة (٢٩) ، ولقد استندوا في ذلك الى ان « الحقيقة ليست مطلقة » ، لأن الحقائق انما تقفز قفزا من عالم الوقائع الاجتماعية ، والأحداث التاريخية ، ومن هنا كانت نسبية الحقائق في المجتمعات نظرا لموضوعية الحقيقة ، كما تشاهد في مجتمع معين بالذات ولكنها لا تظهر « بشحمها ولحمها » بنفس الصورة ونفس الموضوعية في مجتمع أو في ثقافة أخرى · ومن هنا يرتكز علم اجتماع المعرفة على أساس النسبية لكل حقيقة ، ومن هنا أيضا رفض البحث في المطلقات واستقر في حدود النسبية لكل معرفة ، ولقد حاول علماء اجتماع المعرفة البرهنة على نسبية المعارف والحقائق في المجتمعات الانسانية ·

واستند علماء اجتماع المعرفة ، في بحثهم عن سوسيولوجية الحقيقية ، الى المنهج التاريخي ، وزعموا أن ما يؤكد نسبية المعرفة ،

هو تلك « المتغيرات التاريخيـــة Historical Variability » (١٢) التي تطرأ على مقولات الفكر الانساني ، تلك المقولات الفكرية التي نظر اليها « كانط » على أنها « صورية Formal » الشكل فارغة المضمون ، واستنادا الى هذا الفهم شيد كانط بناء عقليا صارما ، يقوم على أساس تلك المقولات الاستاتيكية الثابتة التي لا تتغير ٠

وازاء ذلـك الاتجـاه الكانطي أثـار « ولهلم جيروسالم WihelmJerusalem » (٢١) الكثير من الانتقادات والاعتراضات ، التي يؤيـده فيها « ماكس شيلر Max Scheler » تلـك التي ترتكز على تهافت قائمة المقولات التي وضعها كانط ، من حيث أنها ليست الا قائمة لمقولات الفكر الاوروبي التي تمخض عنها العصر الكانطي ٠

ومما أيد هذا الاتجاه الجديد في علم اجتماع المعرفة، وتأكيده عـلى انكار الفهم الكانطي لمقولات الفكـر الانساني ، ظهور كتابات « لوسيان ليفي بريل » التي أكدت « نسبية المقولات » ، والتي فصلت بين منطق الفكر البدائي ومنطق الفكر المتحضر ، ونظرت الى العقلية البدائية على أنها «سابقة على الفكر المنطقي Prélogique » على نحو ما أشرنا في الجـزء الأول مـن هـذا الكتاب ٠ (*)

من حيث أن قوانين الفكر البدائي تختلف اختلافا تاما عـن

(*) دكتور قباري محمد اسماعيل « علم الاجتماع والفلسفة » ، الجزء الاول ، صفحات ٩٣ الى ٩٦

تلك القوانين التي يتميز بها الفكر الحديث ، وبخاصة فيما يتعلق بقانون الهوية وقانون عدم التناقض ، كما أكدت أيضا دراسات « ليفي بريل » و « مارسيل جرانيت Granet » في المجتمعات البدائية ، مسألة « نسبية العدد » في المجتمعات الحديثة والمتأخرة ، ومن هنا صدرت نسبية المعرفة والمقولات ، واخفقت وجهة النظر الكانطية في عمومها وثباتها وقبليتها •

هذه بعض الانتقادات العامة التي ساقها علم اجتماع المعرفة، وتلك هي الوظيفة النقدية التي اضطلعت بها سوسيولوجية المعرفة في موقفها من مشكلات المعرفة ، وازاء ما جادت به قرائح الفلاسفة من حلول بصدد المسألة الابستمولوجية •

واذا كان موضوع البحث في علم اجتماع المعرفة يتعلق بدراسة العلاقة بين الثقافة والفكر وتفسير الصور التي تتخذها مثل تلك العلاقة على مر التاريخ ، فاننا نعتبر « أوجست كونت Comte » هو أول من طرق تلك المسألة ، وأبرز فيلسوف اجتماعي تناول تلك العلاقة • حيث قسم مراحل الفكر الانساني الى حالات لاهوتية وميتافيزيقية ووضعية كما ان تلك الحالة الاخيرة ، هي الصورة النهائية للمعرفة عند كونت ، باعتبارها أسمى مظاهر الفكر البشري •

الفكر والوجود في سوسيولوجية المعرفة :

ولعل « اميل دوركيم » قد أسهم في مسألة العلاقة بين المعرفة والوجود ، على اعتبار ان « دوركيم » وأتباع مدرسته يمثلون جميعا امتدادا طبيعيا لآراء كونت • فقد أشار « دوركيم » الى

أن المعرفة تصدر عن الواقعية الجمعية ، كما ينشأ الفكر عن التجربة المعاشة التي يحياها كل فرد في حياته الاجتماعية (٣٢)

من حيث أن الفرد لا يتجه كلية بفكره وشعوره نحو العالم أو الطبيعة ، بل انه على العكس من ذلك ، يتجه مباشرة نحو المجتمع الذي يشارك فيه (٣٣) ، كما أن التجارب الاجتماعية التي يمارسها الفرد داخل نطاق الجماعة ، انما تنطبع بطابع المجتمع ، تشكل من فكره ومعرفته ، وعلى هذا الأساس لا يعتبر الفكر عند دوركيم ـ واقعة أولية ـ وانما هو نتاج المجتمع والتاريخ (٣٤) ٠

وهذه نزعة كونتية الأصل ، فقد كان « أوجست كونت » يقول « اننا لا يمكن أن نعرف أية فكرة معرفة كاملة الا بالرجوع الى تاريخها » (٣٥) ومن ثم كانت النظرية السوسيولوجية في المعرفة ، تستند الى التاريخ وفي حدود التاريخ ، بتحليل الفكر طبقا للواقع التاريخي ، وتفسير الحقيقة استنادا الى التصور الجمعي ، من حيث أن المجتمع هو المصدر الحقيقي والشرعي للأفكار ٠

ويرى « روبرت ميرتون Merton » ، أن هناك نظريات متعددة في سوسيولوجية المعرفة ، صدرت جميعها بظهور كتابات « بيتريم سوروكين Sorokin » و « كارل ماركس » و « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » ٠ (٣٦)

وتميزت نظرية « سوروكين » عن مختلف النظريات بنزعتها التصورية واتجاهها المثالي ، حيث رد كل أشكال المعرفة الى بنية

الثقافة ، وانعكاس معايير الثقافة على المدركات العقلية للانسان ، ومن هنا كانت العلة ، في تمايز العقليات وتباين أساليب المعرفة طبقا لاختلاف لون الثقافة السائدة • فالثقافة عند « سوروكين » هى « الأساس الوجودي » الذي عنه ينبثق الفكر ، وتتشكل المعرفة عن طريق اكتساب السمات الثقافية ، ومن ثم يتكون ما يسميه « سوروكين » بالعقلية الثقافية Culture Mentality .

وعلى غرار « كونت » يميز سوروكين بين ثلاث أشكال من الفكر والمعرفة صدرت أصلا عن أنماط ثلاثة من الثقافة ، وتمثلها ثلاثة أنواع من العقليات ، تلك هى العقلية الروحية ، والعقلية الحسية Sensate Mentality والعقلية المثالية Idealistic

أما العقلية الروحية ، فتنبثق عن ثقافة فكرية ، فتدرك الحقيقة وتشاهد الواقع على أنه أمر « لا مادي non-material » آو « غير محسوس » • وترى الحقيقة في صورة روحية خالصة ، وتنزع تلك العقلية نحو التقليل من أمر الحاجات المادية والفيزيقية للانسان ، وعدم الالتفات الىتلك الشهوات الزائلة• حيث أنها تعظم كل ما هو روحي خالد • بالايمان بكائن سام خلاق يتجلى في ذات الله سبحانه وتعالى •

وتتجلى تلك العقلية الروحية بوضوح بين « جماعات الفرق الصوفية » ، حيث يعيش الصوفي في صومعته وخلوته ، وقد تجرد من كل علائق دنياه ، متجها بذلك نحو الحق ، بانقطاعه عن الخلق في عزلته الميتافيزيقية ، حيث الحضرة مع الله ، وحيث

لا ينشد الصوفي الا وجه الحق ، وتلك هي العقلية الروحية في أسمى صورها ·

أما العقلية الحسية ، فهي على العكس من ذلك فلا تصدر الا عن « ثقافة مادية » · ولا ترى في الواقع الا صورته الحسية ، ولا تشاهد الحقيقة الا في تجسيدها المادي الخالص ، حيث تستند تلك العقلية في المعرفة الى ما تحكم به المشاهدة الحسية وحدها ، وما يهدف الى شباع الحاجات الفريزيقية للانسان الى أكبر قدر ممكن ، والاعلاء من شأن الحقائق المادية والقيم المستمدة من الواقع الحسي ·

ويرى « سوروكين » أن ذلك الطابع الثقافي المادي، أصبح الآن أقل انتشارا من الطابع الثقافي الروحي ، ويعد ذلك شاهدا من الشواهد التي تؤكد عدم التكامل الكامن للأصول الحسية والمصادر المادية التي ترتكز عليها تلك الثقافة الحسية المادية (٣٧) ·

ومزج سوروكين بين هذين النمطين للثقافة الروحية والحسية ، في نمط ثالث تمثله « العقلية المثالية » ، التي بفضلها يحدث « التوازن » بين كل ما هو روحي وما هو حسي في بنية العقل ، حيث تترابط سائر الأفكار وتنعكس مباعث الفكر ومضامين التجربة الانسانية ، وتتجلى كل تلك الانطباعات برمتها على مظاهر الفن والأدب ·

هذه هي الأشكال الثلاثة للمعرفة عند سوروكين ، وتلك الأشكال التي صدرت عن الأصل الاجتماعي والواقع الثقافي ·

ولا شك أن هذا الاتجاه الثقافي نجده عند سوروكين ، يمثل أحد الأهداف الكبرى التي يهدف اليها علم اجتماع المعرفة في ربط الفكر بالأساس الاجتماعي .

علم الاجتماع الماركسي والايديولوجيات :

وجدير بالذكر أن نشير الى ما جادت به العقلية الألمانية في علم اجتماع المعرفة ، لما أضفته تلك العقلية من خصوبة وثراء بصدد سوسيولوجية المعرفة ، حيث تقدم علم الاجتماع الماركسي بالكثير من المبادىء والمفاهيم الجديدة ، فأدخل فكرة « الايديولوجيا » في علم الاجتماع ، ونادى بحتمية التاريخ ، وعالج فكرة « الضرورة » و « الفاعلية » في دراسة العمليات الثقافية والتاريخية (٣٨) .

ويرى كارل ماركس ـ أن الايديولوجيات والأفكار ـ انما تنجم عن مظاهر الحياة الجمعية والاقتصادية ، كما أكدت الايديولوجيا الماركسية على العناصر الاجتماعية في صدور الفكر وفي انبثاق المعرفة .

وفي ضوء هذا الفهم الماركسي ، يهدف علم اجتماع المعرفة الى دراسة العناصر الاجتماعية والطبقية في التفكير ، ووظيفة تلك العناصر في تكوين صورة عامة للعقل داخل اطار الواقع الاقتصادي (٣٩) . ولقد نجمت فكرة الايديولوجيا أصلا في الفكر الماركسي ، على اعتبار أنها انعكاس للصراع السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يتحكم في الفكر الطبقي، ويتركز

في تلـك المواقف والارتباطـات العامـــة التي تتعلق بصراع الجماعات والطبقات عبر التاريخ (٤٠) ٠

واستنادا الى ذلـــك الفهم ، يرد « ماركس » الايديولوجيات والأفكار الى تلك المشكلات الاجتماعية التي تنبثق من داخـــل بنية الطبقة ٠ عـــلى أساس أن الفكر لا يتوقف عـــلى مجـــرد « الوضع الاجتماعي » للفرد ، بل أنه يتوقف أصلا على الوضع الاقتصادي ويصدر عن الموقف الاجتماعي والسيكولوجي للطبقة برمتها ، من خلال صراعها وآمالها ومخاوفها (٤١) ، وامكانياتها الموضوعية ، تلك الآمال والمخاوف التي تنبثق عن ظروف وضعية يحددها السياق السوسيوتاريخي ٠

فاننا حين نتعرف على أيديولوجية العصر أو الطبقة ، وحين نحـــاول أن نفهـــم حقيقة جماعـــة مــــن الجماعـــات والزمـــر السوسيوتاريخية ، فانما نعني بذلك أن نتعرف على خصائص وتكوين البنـــاء الكلي « لروح العصر » أو « فكر الطبقـــة » أو « عقل الجماعة » ، ذلك البناء الفكري الشامخ ، الـــذي يتألف من مجموع الأفكار والآراء والظروف المنبثقة عن نسق القيـــم الاجتماعية ٠ وبتعبير أدق أن ذلك البناء العقلي لروح العصر والطبقـــة ، انمـــا يعبر عـــلى العموم عـــن « موقف الحيـــاة Life. Situation » ويفسر الوضـــع الراهـــن ، حيث تعبر تلـــك الأفكار العصريـــة والطبقية عـــن وظائف وجودهـــا في الوسط الاجتماعي ٠ (٤٢)

ويرى « ميرتون Merton » أن الاتجاه الماركسي يعد محورا أساسيا من محاور الارتكاز في علم اجتماع المعرفـــة ، حيث فسر

ماركس « الاطارات الوجودية Existential Basis » للمعرفة والايديولوجيات ، تفسيرا اقتصاديا ، بصدورها عن بنية الفكر الطبقي • حيث التفت ماركس الى عوامل الانتاج باعتبارها الأساس الحقيقي أو « البناء الأسفل Infra-Structure » الذي اليه يستند « البناء الأعلى Supra-Structure » (٤٣) •

ويتعلق البناء الأعلى بكل المظاهر العليا للفكر الانساني ، التي تتمثل في الايديولوجيا والفلسفة والفن والتشريع • كما يرى ماركس أيضا ، أن تحليل المجتمعات ، ومعرفة اتجاه تطورها ، يجب الرجوع فيه الى دراسة « البناء الأسفل » أو « البناء الاقتصادي » الذي يتعلق بدراسة القوى الانتاجية لتلك المجتمعات ، على اعتبار أن طريقة الانتاج في الحياة المادية ، انما تسيطر على كل عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية، وعلى هذا الأساس أكد ماركس الصفات النوعية للظاهرة الاجتماعية حين يقول :

« ليس الشعور هو الذي يحدد وجود »
« الانسان ، ولكن على العكس فان »
« الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد »
« ذلك الشعور » • (٤٤)

من ذلك يتبين لنا أن الفكر الانساني – عند ماركس – لا يشتق من الذات المفكرة ، كما أن الضمير لا يصدر عن الانسان الفرد ، بل عن طبيعة وضع الطبقة في صراعها واحتكاكها بسائر الطبقات ، فينعكس الفكر بهذا المعنى عن ذلك الموقف الوضعي الذي تحتله الطبقة في البناء الاقتصادي (٤٥) •

وارتكانا الى هذا الفهم ـ نجد أن الشعور أو الوجدان الطبقي عند ماركس ـ انما ينبثق عن مجموع التصورات الجماعية (٤٦) التي تترسب في أعماق الطبقة ، ومن ثم كانت التصورات الجماعية لكل طبقة ، تتصل بمسألة « الأحكام التقويمية Jugement de Valeur » تلك الأحكام التي تعطيها مكانتها في سلسلة القيم الطبقية (٤٧) .

وان كان ذلك كذلك ـ فان الطبقة لدى أصحاب الاتجاه الماركسي هي نقطة البدء في مستوى التحليل السوسيولوجي في علم اجتماع المعرفة ، اذ أن الأفراد داخل اطار الطبقة انما تتحقق لدى كل منهم مقولات الفكر التي تترسب في أعماق الفكر الطبقي ، كما يتولد الفكر عند ماركس ، من ذلك الكفاح بين الطبقات ، « طبقات العمال » أو « البروليتاريا » في صراعها مع « البرجوازية » و « الارستقراطية » ، وعن ذلك الصراع الطبقي ، تصدر التصورات المنطقية التي ترتبط بتلك المشاعر والمصالح الاقتصادية والعلاقات الطبقية .

المقولات والطبقات الاجتماعية :

وارتكانا الى هذا الفهم ـ تصبح المقولات الماركسية ذات أساس اقتصادي ، كما تصدر عن طبيعة الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها الأفراد داخل اطار الطبقة ، وتعبر عن تجريدات نظرية نجمت عن علاقات اقتصادية، وصدرت عن عناصر الانتاج (٤٨) . وفي هذا المعنى يقول ماركس :

« ان الأفكار والمقولات الانسانية ليست »
« خالدة ، وكذلك العلاقات التي تعبر عنها »
« ليست خالدة، وهي عبارة عن نتاج تاريخي »
« انتقالي (٤٩) • »

وبذلك القول ـ أكد ماركس الدور التاريخي والاقتصادي للمقولات ، واذا كان « دوركيم » قد رد المقولات الى بنية العقل الجمعي ، فان «ماركس» يضعها باعتبارها أفكارا نسبية تاريخية متغيرة ـ داخل البناء الطبقي التاريخي المتطور ، حيث يصبح للتاريخ أثره الحاسم في تشكيل التصورات والايديولوجيات •

ومن هنا كانت الماركسية احدى فلسفات التاريخ ، التي تفترض فرضا اقتصاديا تاريخيا للتغير الاجتماعي ، في محاولاتها لوضع قواعد ثابتة للتطور في حدود الدوافع الاقتصادية التي تنجم عن البناء الأسفل ، باعتبارها مصدرا حاسما يشكل صور الفكر وشروط المعرفة •

واستنادا الى ذلك الفرض الاقتصادي التاريخي ، يقيم ماركس نظرية في سوسيولوجية المعرفة ، تفسر الرابطة الاقتصادية بين عالم الفكر وعالم الموضوعات ، وترد البناء الايديولوجي الأعلى La superstructure idéologique (٥٠) الى أصول وجذور طبقية •

وبالتالي تصبح الماركسية كما يقول « رايموند آرون Raymond Aron » احدى وجهات النظر السوسيولوجية التي تحاول أن تفسر الأفكار بالرجوع الى طبيعة « المواقف

الاجتماعية والاقتصادية » ، تلك المواقف التي تضفي على الفكر قيما اقتصادية تفسر محتواه الداخلي وتحلل مغزاه الحقيقي ، على اعتبار أن الايديولوجيا ما هي الا ظاهرة فكرية عامة تستند الى أسس اقتصادية ، تنجم عنها أحكامنا في الأخلاق والمعرفة والفن والفلسفة (٥١) ٠

واذا كان ماركس قد ربط الايديولوجيا بالأساس الأسفل ، فليس معنى ذلك أنه قد أغفل قيمة الثقافة فجعل للاتجاهات الثقافية قيمة ثانوية ، بل ان ماركس في الواقع - يؤكد على حتمية التفاعل المتبادل بين الأساس الاقتصادي ، وبين المظاهر العليا في حياة المجتمعات ٠

بحيث نستطيع أن نقول مع « انجلز Engels » بأن التطور في عالم السياسة والتشريع والفن والفلسفة ، انما يستند الى التطور الاقتصادي (٥٢) وبأنه ليس هناك استقلال تام للتركيب الأسفل عن البناء الأعلى ، بل تقوم بينهما بالضرورة علاقات تبادلية تتفاعل وتتداخل بين المظاهر المادية والمظاهر الايديولوجية ، فالقانون مثلا وهو من ظواهر الفكر العليا ، يرتبط بالأسس الاقتصادية ، بحيث تتغير التشريعات العمالية بتغير النظم الاقتصادية في المجتمع ٠

ومن المسائل التي تعرض لها علم الاجتماع الماركسي ، مسألة هامة تتعلق بالتفسير العلي في الفكر والمعرفة ، حيث استند ماركس الى التفسير الوظيفي لأشكال الفكر في البناء الاجتماعي، وأشار الى وظيفة التفكير الايديولوجي ودوره في بنية الطبقة ٠

ودرس وظيفة العلم الوضعي والتكنولوجيا في المجتمع الرأسمالي، على اعتبار أنهما من ضرورات الاقتصاد وأدواته ، حيث يستخدمهما العلم الاقتصادي في اشباع حاجات الانسان (٥٣) .

وما يعنينا من وجهة نظر سوسيولوجية المعرفة ، ليس مجرد دراسة الظاهرة الاقتصادية في حياة المجتمعات ، بل بالالتفات الى ذلك الاتجاه الماركسي الذي أبرز مبدءا هاما بالنسبة لعلم احتماع المعرفة ، وهو أن تطور الفكر والمعرفة في السياق التاريخي ، لا تفسرهما الا أسباب اجتماعية ، وأن الفكر لا يتشكل الا حسب الظروف التاريخية ، وأن كل مجتمع يصنع بناءه الفكري بشروط مستمدة من ماضيه ، ومن تراثه الحضاري ، المستند الى أصول اقتصادية وأسس مادية .

موقف ماكس شيلر Max Scheler :

ولا شك أن الاتجاه الماركسي ، قد أحدث آثاره الواضحة في ميدان سوسيولوجية المعرفة ، فكان للكتابات الماركسية صداها في الدراسات اللاحقة في هذا الميدان ، وبخاصة عند « ماكس شيلر Max Scheler » و « كارل مانهايم Karl Mannheim » .

فاذا كان ماركس قد التفت الى ذلك التلازم بين المثالي والواقعي (٥٤) فيما يسميه بالأساس الأسفل والبناء الأعلى ، وما يصدر عن كل منهما من تكامل متبادل، فان « ماكس شيلر » ، قد تابع هذا الاتجاه بالالتفات الى القوى السيكولوجية ، و « العناصر البيولوجية » الكامنة في تلك البناءات والطبقات السفلى ، والتي تصدر عنها امكانيات خاصة تحدد معالم البناء العقلي والثقافي للمجتمع (٥٥) .

واذا كان ماركس ماديا في تفسيره الايديولوجي للتاريخ ، فان « مانهايم » يرد تلك الايديولوجيات التي تحدد معالم الفكر الانساني ، بالنظر الى الشروط الاجتماعية ، .كما يفسر الأسس الوجودية للفكر الانساني بالرجوع الى المواقف التاريخية (٥٦) . ومعنى ذلك أن النزعة الماركسية ، كانت احدى التيارات الرئيسية التي كان لها صداها في تكوين الاتجاه الفلسفي التاريخي عند « كارل مانهايم » (٥٧) .

علم الاجتماع الواقعي Realsoziologie :

واذا كان « كارل ماركس » قد رد الأساس الوجودي للفكر ، والأصل الاجتماعي للمعرفة الى بنية الطبقة وما يسودها من تصورات جمعية رسبت في مشاعرها واستقرت في وجدانها الداخلي ، ـ فان « ماكس شيلر » قد افترض فرضا مغايرا للفرض الماركسي ، في تفسيره للاطار الوجودي للفكر والمعرفة .

فلقد ميز ماكس شيلر بين نوعين من علم الاجتماع ، أولهما « علم الاجتماع الثقافي Cultural Sociology » (٥٨) ، وثانيهما ما أسماه شيلر « بعلم الاجتماع الواقعي Realsoziologie » ونظر الى علم اجتماع المعرفة على أنه جزء من علم الاجتماع الثقافي (٥٩) الذي يدرس الأشكال العليا لصور الفكر السائدة في بنية المجتمع ، كما يعالج تلك الأنماط المثالية لنظم الثقافة وما يتعلق بها من قيم ومثل عليا .

أما عن « علم الاجتماع الواقعي » فلا يتصل اطلاقا بتلك المسائل التي يطرقها علم الاجتماع الثقافي ، وانما ينحصر

ميدانه بدراسة « الدوافع الحقيقيـة Real Factors » التي تفضي الى التغير الاجتماعي والثقافي ، ومعنى ذلـــك أن علم الاجتماع الواقعي يهدف بدراساته الى الكشف عن تلك العوامل التغيرية الحاسمة التي تصيب التركيب الثقافي السائد في بنية المجتمع •

واستنادا الى ذلك الفهم – فقد قصد « ماكس شيلر » بذلـك التمييز ، أن يفصل بين « الجوانب الثقافيـــة » و « الجوانب الدافعية » في علم الاجتماع ، حيث ينحصر مجال علم الاجتماع الثقافي بدراسة المعرفة في أشكالها العليا ، والفكر في أهدافـــه ومقاصده المثالية • أما الجانب الثانى مـــن علم الاجتماع ، فيتعلق مجاله بدراسة طبيعة « البناء المحرك » وما يعتمل فيــه من دافعيات محركة في اطاره الداخلي ، ذلـــك البناء الأسفل الذي يسميه شيلر (٦٠) « Triebstruktur » أي « البناء المحرك » والذي يعني به مجموع الدوافع المحركة لنظم الثقافة، والعوامل المغيرة التي تغير من أشكال الفكر والمعرفة •

وتلك الدوافع التي يعنيها « شيلر » هي في الواقع « دوافـع سيكولوجية » تكتنفها الكثير من القوى البيولوجية ، مثل دافعية « الجنس » و « الجوع » و « القوة » ، ويسميها شيلر « بالحوافز Drives » •

ويرى « كارل مانهايم » أنه اذا كان هناك تمايز تقليدي في كل سوسيولوجيات الثقافة ، بين البناء الأسفل والبناء الأعلى ، فقد اشتمل البناء الأسفل عند « شيلر » على الكثير من العناصر

السيكولوجية والبيولوجية ، على العكس مـــن تلك العوامــل السوسيو اقتصادية Socio-economic Factors التي أكد عليها « كارل ماركس » (٦١) ٠

ولكن شيلر لم يستطع أن يشيد نظرية تاريخية من هذا النوع الماركسي القائم على أساس التفاعل المتبادل بين أسفل البناء وأعلاه ، وانما وجدنـــاه يكتفي بالنظر الى تلـــك الحوافز السيكوبيولوجية ، تلك التي يستند اليها الفكر الانساني فـــي عمومه (٦٢) ٠

ولقد أكد « ماكس شيلر » ذاتية تلك الدوافع الواقعيـــة ، وأبرز استقلالها الكامل ، وكشف عن ديمومتها وتتابعها فـــي سياق محدد ، كمـــا أثبت شيلر أن الأفكار مشحونـــة بعناصر مستمدة من تلك الدوافع الأولية المحركة للفكر والمعرفة ، وأن كل فكرة لا يمكنها أن تحقق ذاتها ، أو أن تتجسد في بنية الثقافة ، الا اذا ارتبطت بتلك الأصول الدافعية المحركـــة للصراع بين المصالح والغايات ، فتتمشى مع الميول الجمعية ، وتندمج فـــي صلب الأنماط الثقافية السائدة في البناء الاجتماعي ٠

وارتكانا الى هذا الزعم ، فان الفكرة عنـــد « ماكس شيلر » ينبغي أن تستند الى أساسها الموضوعي الكامن في البناء الأسفل المحرك ، والا تحولت الى مجرد نزعة يوتوبية ، وأصبحت فكرة عقيمة لا أساس لها من الموضوعية (٦٣) ٠ حيث أن تلك القوى البيولوجية والدوافع السفلى ، هي التي تخلق الأفكار وتنبثق عنها أشكال المعرفة ، ولها امكانياتها الذاتية في تكوين البناءات

العقلية العليا ، ولكن تلك « الامكانيات الكامنة » لا تتحول الى فاعليات متغيرة متحركة ، ولا تتحقق في « عالم الفعل والواقع » الا بفضل قادة الفكر ورواد العلم والثقافة ·

هكذا يؤكد « ماكس شيلر » (٦٤) على تلك الميول والقوى السفلية التي تفتح في زعمه نوافذ الفكر والمعرفة ، وتطرق الأبواب للوصول الى « الروح » ، كما ينبغي أن يوجد صاحب « العقل الخلاق » والروح المبدع الذي يفتح تلك النوافذ ويطرق تلك الأبواب · حتى تتحول تلك القوى السفلية الكامنة من « عالم القوة » والامكان ، الى « عالم الفعل » والتحقق ، فتتفتح تلك الامكانيات المغلقة وتنطلق تلك القوى الحبيسة من عقالها ·

ولقد أيد « ماكس شيلر » هذا الزعم ، حين نظر الى تاريخ العلوم الامبيريقية ، وفسر نشأة العلم الطبيعي الحديث ، بفضل قادة الفكر الميتافيزيقي ، تلك الطبقة المختارة التي كان لها دورها الخطير في تحقيق الفكر الوضعي وظهوره ، فصدرت العلوم وظهرت الى عالم الوجود الفعلي بقوة الفكر الفلسفي ، وأصبح العلم الوضعي من حيث نشأته ، هو الابن الشرعي لزواج الفكر الميتافيزيقي بالتجربة المعملية ·

لكن ذلك الزواج الفكري ، لم يتم الا بفضل تلك الشروط التاريخية والظروف الاجتماعية السابقة عليه · والتي مهدت لظهوره ، فقد تطلب ذلك وسطا بيولوجيا خاصا وبيئة سياسية معينة ، وجوا اقتصاديا محددا بالذات ، وتلك هي قوى البناء الأسفل التي يستند اليها الفكر ·

وهكذا وفق « ماكس شيلر » بتلك النظرية السوسيولوجية في المعرفة ، بين « مضامين الفكر الميتافيزيقي » و « مباعث الفكر التجريبي » ، وألف بين الأفكـار وتجسداتهـا الموضوعيـة بصدورها عن تلك القوى والميول الاجتماعية ، وقام في براعة فائقة بعملية التوفيق بين وجهـات النظر المتعارضـة حـول مشكلات « القوة والفعل » و « الامكان والتحقق » و « الحريـة والضرورة » ، كمـا استطاع شيلر أن يجمـع أسس الفكـر الميتافيزيقي وقواعد التجربة الامبيريقية ·

وعلى ذلك النحو الذي نحـاه كونت ميز « شيلر » (٦٥) بين ثلاثة أشكال من المعرفة ، يسود كل منها في كـل المجتمعات ، وتتعاصر تلك الأشكال في كل مجتمع وتتخذ نمطا ثابتا في الحياة الاجتماعية ، وتلك الأشكال الثلاثة للمعرفة هي « المعرفـة الدينية » و « المعرفة الميتافيزيقية » و « المعرفة العلمية » ·

ويمثل كل شكل منها بعض الأفراد مـن « حاملي المعرفـة Carriers of Knowledge » عـلى حـد تعبيـر « زنانيكـي Florian Znaniecki » (٦٦) الذي لا يرى داعيا لوجود علم اجتماع المعرفة · وانما يؤكد فقط على وجـود « علم اجتماع حاملي المعرفة » ، ويقصد «زنانيكي» بحامل المعرفة ذلك الانسان الذي يتقبل المعرفة ويتفهمها وينقلها عن طريق التربية الى الآخرين ، ولذلك كان لحامل المعرفة وظيفته الاجتماعية في البناء الثقافي والاجتماعي ·

ومم ثم تتصل تلك الأشكال الثلاثة للمعرفة التي يقول بهـا « شيلر » ، بتلك الوظائف البراجماتيكية ، والأدوار الاجتماعية

العليا التي يقوم بها قادة الفكر من أمثال كبار رجال «اللاهوت» و « الفلاسفة » و « العلماء » ٠

كما ترتبط تلك النماذج البشرية الثلاثة ، بأشكال ثلاثة من النظم والمؤسسات الاجتماعية « كالكنيسة » و « المدرسة الفلسفية » و « المعهد العلمي » وعلى هذا النحو نجد في نظرية شيلر ذلك التأليف المتكامل أو « ترابط الفكر » الذي يسميه الألمان Sinnzusammenhang (٦٧) ، وهي عملية التوفيق والمزج العقلي بين ثلاث محتويات عقلية ، تصاغ فيها أشكال ثلاثة من المعرفة ، حين تحملها ثلاثة نماذج بشرية ، تتصل بثلاثة أشكال من التنظيم الاجتماعي ٠

وبهذا المعنى يربط « ماكس شيلر » بين « فحوى المعرفة » من ناحية وصاغها في صورة من « صور التنظيم » من ناحية أخرى ٠ فان فحوى المذهب الأفلاطوني مثلا ونظريته في الفكر والمثل ، قد صاغهما أفلاطون في تنظيم « الأكاديمية » (٦٨) كما أن تنظيم الكنيسة البروتستانتية وطوائفها ، انما يستوحى من مضمون العقيدة البروتستانتية ، أي أن شكل العقيدة قد صاغه رجال الدين داخل اطار اجتماعي له تنظيمه وصورته الاجتماعية المحددة بالذات ٠ وبهذا الفهم وفق « شيلر » بين « منطق الفحوى » و « منطق الصورة » ، وجمع بين « الشكل » و « المضمون » ، ومزج بين « المعرفة » و « النظم الاجتماعية » ٠

تلك هي سوسيولوجية المعرفة عند « ماكس شيلر » ، أما في ميدان سوسيولوجية الثقافة ، فيميز « شيلر » بين « الانسان

الجوهري Essence Man » (٦٩) و « الانسان الواقعي Fact man »
ويخضع الانسان الجوهري عند « شيلر » لوحدة الطبيعة الانسانية ، تلك الوحدة الثابتة اللامتغيرة والتي تتميز بأنها « وحدة فوق زمانية Supra-temporal » لأنها تنظر الى الانسان الجوهري على انه كائن « فوق زماني » لا يخضع لحتمية التاريخ .

وأغلب الظن أن « ماكس شيلر » قد شايع الاتجاه « الفينومينولوجي » (٧٠) في الابستمولوجيا وفي علم اجتماع المعرفة ، حين ميز بين ما هو « زماني » و « لا زماني » ، وحين وضع خطا فاصلا بين « الجوهري » و « الواقعي » اذ يستند الاتجاه الفينومينولوجي الى انه باستطاعتنا أن نتوصل الى ادراك الحقائق « فوق الزمانية » بواسطة « حدس جوهري Wessnsschau » (٧١) .

ولذلك تسعى فينومينولوجيا « شيلر » نحو تأكيد الخصائص الأبدية واللازمانية للفكر الانساني ، وتحاول أن تفسر المواقف السوسيولوجية والأحداث التاريخية العينية المشخصة ، بالنظر اليها على انها مجموعة متشابكة من العناصر اللازمانية .

ولذلك أصبح الانسان الجوهري عند شيلر « كائنا لا زمنيا » ولعله في ضوء ذلك الفهم يصل الى الأخذ بالفلسفة الصورية التي تذكرنا بالاتجاهات الكانطية بقوانينها وقوالبها الصارمة التي صاغها للفكر الانساني .

وعلى العكس من الانسان الجوهري ، يكون « الانسان

الواقعي » هو ذلك الكائن الـــذي يخضـع للضرورة والتغير التاريخي ، نظرا لتسلط الظاهرات العقلية والتاريخية ، فهـو اذن « كائن تاريخي زماني » يخضع لفعل التاريخ ، كما أنـــه انسان ديناميكـي متغيـر يختلـف باختـــلاف الثقافـــات والمجتمعات (٧٢) ٠

وان كان ذلك كذلك ـ فان الانسان الجوهري عند « شيلر » هو كائن استاتيكي لا زمني ، أما الانسان الواقعي ، فهو انسان تاريخي وقتي باعتباره كائنا ديناميكيا متغيرا يخضع للتجربة والضرورة وحتمية الزمان التاريخي (٧٣) ٠

وبهذا المعنى ـ يكون «علم اجتماع الثقافة Sociology of Culture» عند « ماكس شيلر » ، ما هو الا مجرد محاولة لتحليل المواقـف التاريخية من خلال شبكة العوامل التي تحدد اتجـــاه الفكر ، وتفسر نشأته وأصوله بالرجوع الى العناصر الثقافية الصائرة في عملية التاريخ (٧٤) ٠

وليس هناك في نظرية شيلر « متغير ثابت مستقل » يسيطر على الزمان ويوجه عملية التاريخ ، كما هو الحـــال في الفهم الماركسي ، ولكنا نجد عند شيلر تتابعا محددا يستند الى قانون منظم لمراحل ثلاث ، تلك المراحل التي تحـــدد سير الفكـر ، استنادا الى نظريته العامة في الدوافع الانسانية والحيوية التي يعتبرها « شيلر » أساسا موضوعيا للفكر والقيم ٠

وتتمثل المرحلة الأولى في « رابطة الدم » والعصبية وما يتعلق بهما من نظم القرابة والعلاقات القرابيـــة السائـــدة في النسق

القرابي ، اما المرحلة الثانيــة فتستند الى « القوة السياسية » ، على حين تقوم المرحلة الثالثة على تلك العوامل و « القـــوى الاقتصادية » • تلك هي نظريــة شيلر في « الدوافع الحقيقية Realfaktoren » (٧٥) التي تؤلف فيما بينهـــا مصادر الفكر والمعرفة ، والتي تغير من أشكال التجمع الانساني مـــن حيث « الكم » و « الكيف » ، كما تسيطر على حركة الثقافة السائدة في بناء المجتمع (٧٦) •

وخلاصة القول ـ لقد أسهم « ماكس شيلر » الى حد بعيد في مناهج علم اجتماع المعرفة ، وفي تحديد معالمه ، فقــام بالكثير من الجهود في ذلك الميدان ، كما حاول أن يتوج أبحاثه وكتاباته في علم اجتماع المعرفــة بدمجها في صلب البحث الميتافيزيقي ، عن طريق التوفيق بين وجهات النظر المتصارعة بصدد مشكلات الوجود والمعرفة على السواء • حيث أراد بنظريته في سوسيولوجية المعرفة أن يشيد نظرة كلية للمعرفة وللعالم ، وأن يتخذ موقفا خاصا من الفكر والوجود على ما يفعل الفيلسوف (٧٧) •

كارل مانهايم وموضوعية المعرفة :

وبعد شيلر ـ تقدمت الدراسات الاجتماعية في سوسيولوجيــة المعرفة ، حيث اتسع مجال العلم الاجتماعي بظهور «كارل مانهايم Mannheim» • ولعله يعد الممثل الحقيقي لعلم الاجتماع الألماني المعاصر ، نظرا لمساهماته المتعددة في علم اجتماع المعرفة ، حيث عالج مانهايم مسألة « موضوعية المعرفة » بالنظر الى العوامــل الاجتماعية (٧٨) ، وما لها مـــن كبير الأثر في نشأة المعــارف واكتسابها وانتشارها •

وحاول مانهايم أن يعقد شتى الصـــلات التي تربط بيــن الفكر السياسي والنزعات النظرية في الفلسفة من جهة ، وردها الى الجذور الاجتماعية والأصول التاريخية من جهة أخرى ٠

ومن ثــم يذهب عــلم الاجتمــاع المانهايمي الى أن الأسباب المباشرة في تكوين النظريـــات والمذاهب الفلسفية ، وفي نشأة الحركات الفكرية ، انما تكمن في تلك الأهــــداف والأغراض التي تسيطر على اتجاه الجماعات ، وينبثق من تلك الصراعات والمصالح السائدة بين مختلف الزمر الاجتماعية (٧٩) ٠

ولذلك فان علم اجتماع المعرفة ، يدرس عند « مانهايم » تلك العلاقة التي تربط المعرفة بالشروط الاجتماعية ، ويحلل صلة الفكر بالوجود الاجتماعي والمواقف التاريخية (٨٠) كما تحاول سوسيولوجية المعرفة في رأي مانهايم ، ان تفسر مختلف النظريات والأفكار بالرجوع الى تلك « المواقف الاجتماعية الكلية » التي صدرت عنها ، وأن تتفهم نشأة الفكر ومدى ارتباطــه الوثيق بالحشود الجمعية ، أي أننا في رأيه ينبغي أن نؤلف بين الفكــر والوجود الاجتماعي بدراسة الارتباطات الداخلية التي تربط المعرفة بالثقافة والتاريخ (٨١) ٠

وفي الواقع ، لقد بذل « مانهايم » الكثير من الجهود في تأكيد سوسيولوجيــة المعرفــــة عــلى ما يقـــول « بـــول كسكمتي Paul Kecskemeti » (٨٢) الذي جمع كتابات مانهايم وترجــم أشتاتها المبعثرة وعمل على اذاعتها ونشرها ٠ ولكننا نريد أن نتساءل ــ كيف صدرت تلك الأفكــار الرئيسية التي تكمــن في

نظرية المعرفة عند مانهايم ؟ وبأي صورة دفع الاتجاه الألماني كما يتمثل في علم الاجتماع المانهيمي ، بالنظرية الاجتماعية نحو آفاق جديدة ؟ وما هي المؤثرات الاجتماعية والفلسفية التي شكلت اتجاهات الفكر عند « مانهايم » ؟ .

ولد مانهايم في بودابست (٨٢) ، وهي مركز من مراكز الانتشار الثقافي للفكر الألماني ، وعاش في فترة سياسية عصيبة ، وشاهد جوا فكريا متصارعا أثناء الحرب العالمية الأولى ، وعاصر فترة حرجة في تاريخ العالم . حيث اجتاح أوروبا كثير من الثورات والاضطرابات ، وكان لتلك الظروف السياسية والاجتماعية أثرها في تشكيل الفكر المانهيمي ، فخلقت منه انسانا من طراز خاص ، اذ أنه شاهد أزمة الفكر والثقافة التي سيطرت على العقل الأوروبي ، وراقب عن قرب تلك النكسة الاقتصادية العالمية التي نكبت بها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى ، حيث اجتاحها الكثير من حركات التمرد والعصيان .

وفي هذا الجو السياسي المضطرب ولد مانهايم ، ونشأ في تلك الظروف العنيفة ، وتشكل فكره من خلال هذا الجو الاجتماعي المفزع ، فما كان يتخيله الانسان « ممكنا » انقلب فجأة وأصبح «واقعا» ، وما كان يظنه «حقيقة» أضحى «وهما من الأوهام» .

ولقد ظهرت الحاجة الى قيم جديدة يستضيء بها الانسان في ذلك الضياع الشامل ، حيث يجدد الانسان من تقاليده وفكره في ضوء الأوضاع والمواقف الجديدة . ومن هنا كانت الثورة الثقافية الفكرية بين أصحاب التغير والتجديد عن طريق الثورة

على كل قديم بال من القيم الثقافية والعادات الفكرية .

وكان لكل تلك الاتجاهات والمواقف السياسية والاجتماعية آثارها في تشكيل عقلية « كارل مانهايم » وفي تطوير نظريته في علم اجتماع المعرفة (٨٤) . ولا شك أن مانهايم الى جانب تلك الظروف الاجتماعية قد تأثر ببعض اتجاهات ومواقف الفلسفة حين تأثر بفلسفات كانط وهيجل ، ولقد تأثر بوجه خاص بفكرة التحول الهيجيلية (٨٥) .

وكانت الماركسية بالطبع هي احدى التيارات الرئيسية التي كان لها صداها في تكوين الاتجاه العقلي التاريخي عند كارل مانهايم . حيث لاقت الماركسية قبولا عند الكثيرين بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، اذ أن النبوءةالجديدة التيأتى بها ماركس «نبي الشيوعية» ، تلكالنبوءة اليوتوبيةالتيافترضت في «احلال حكم البروليتاريا » بعد اندحار الرأسمالية والبورجوازية ، وتلك هي جوهر وخلاصة الفكرة الماركسية التي تحركت وهاجرت وذاعت في شتى بلدان أوروبا الوسطى .

ولم يكن مانهايم ماركسيا خالصا ، ولكنه مزج العناصر الماركسية بالكثير من الاتجاهات والنزعات الفكرية المتعددة ، ورأى مانهايم ، أناندحار البورجوازية أمامتقدم البروليتاريا، يعتبر سمة تاريخية يتسم بها التاريخ المعاصر . كما استضاء مانهايم أيضا ببعض المبادىء الماركسية التي تتصل بالطبيعة الايديولوجية للفكر الاجتماعي ، مما دفعته الى الايمان بفكرة الضرورة الاجتماعية وحتميتها في الفكر وفاعليتها الواضحة في العمليات التاريخية (٨٦) .

واستنادا الى ذلك الاتجاه الماركسي ، حاول مانهايم أن يدرس المضمون الحقيقي الكامن في كل عملية تاريخية بما تحققه من قيم وما تخلفه من تصورات ، على اعتبار أننا لا يمكن أن نشاهد قيما أو نصنع أفكارا دون أن تتحقق في زمن أو أن تلتحم في تاريخ. ومن هنا كان الزمان المانهايمي التاريخي هو الذي «يخلق الفكر» و « يضع القيم » ، تلك التي تنبثق وتصدر عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات (٨٧) .

الفينومينولوجيا وموقف كارل مانهايم منها :

والى جانب الماركسية ، تأثر الفكر المانهايمي بالموقف الفينومينولوجي الذي اصطنعه «ادموند هوسرل Edmund Husserl» والذي شاع عند أتباعه من أمثال « جاسبرز Jaspers » و « هيدجر Heidegger » و « ماكس شيلر Max Scheler » (٨٨) . وكان هذا الأخير هو الممثل الحقيقي للتيار الفينومينولوجي في علم اجتماع المعرفة (٨٩) ، حين حاول تطبيق « المنهج الفينومينولوجي » في دراسة القيم الموضوعية ، بقصد الكشف عن مكنونها الجوهري العميق .

ولقد تابع مانهايم ماكس شيلر ، واستمد من الاتجاه الفينومينولوجي الذي يمثله ، عنصرا هاما يتعلق بتأكيد الاهتمامات على الوصف الدقيق « لمعطيات الوقائع » في تجاربنا المباشرة (٩٠) . وما هي تلك الفينومينولوجيا التي جاء بها « هوسرل » ؟ وما صلتها بعلم اجتماع المعرفة ؟

ان الفينومينولوجيا هي علم الظواهر ، ولقد أراد « هوسرل » أن يميز « الموقف الفينومينولوجي » عن تلك « النزعة الظاهرية Phenomenalisme » (٩١) التي كانت سائدة في الفلسفة . فلقد رأى أصحاب النزعة الظاهرية ، أنه ما من شيء يمكن ان يتبدى الى الانسان غير « الظواهر » وأن الادعاء بوجود «شيء في ذاته» يكمن وراء تلك الظواهر ، ليس غير بدعة لا أساس لها . فنحن لا نعرف غير الظواهر ، وتلك هي النزعة الظاهرية عند « كانط » و « هيجل » .

ولكن هوسرل أراد بالموقف الفينومينولوجي، دراسة الظاهرات دراسة وصفية ، فتصبح الفينومينولوجيا « منهجا من مناهج البحث » يهدف الى دراسة الظواهر وادراكها حدسيا مباشرا ، بذلك « الجهد الدائب » الذي يبذله المرء في سبيل الوصول الى « فهم الماهيات » (٩٢) .

وأغلب الظن - أن « ادموند هوسرل » قد اتجه ذلك الاتجاه الفينومينولوجي كي يعلن به احتجاجه على الموقف الكانطي الذي افترض سيادة الذات على الموضوع ، والذي نظر الى موضوعات المعرفة ، على أنها انعكاسات للعنصر الذاتي ، وحاول « هوسرل » (٩٣) أن يطيح بتلك الثورة الكوبرنيقية التي قام بها كانط ، وأن يقلب ما جاءت به رأسا على عقب ، بموقفه الحدسي ومنهجه الفينومينولوجي في التوصل المباشر الى « ادراك الماهيات » والقبض على « جودر الأشياء » .

ومن ثم تفتح لنا الفينومينولوجيا طريقا الى المعرفة الجوهرية ، ويتيح لنا المنهج الفينومينولوجي مجالا للمعرفة

« بمكنون الجوهر » ، دون الالتفات الى جوانبه السطحية ، أو الى أعراضه الحسية الظاهرة • من حيث أن ــ المعرفة الحقيقية ، هي ادراكنا لذلك الجوهر حين يكشف عن ذاته كليـة ، وحين تتجلى تلك النماذج والماهيات المثالية الكامنـة في موضوعات الرياضة وأشكال الهندسة ، فتكشف عـن مضمونها العقلي ، وتزيل النقاب عن مكنونها الجوهري العميق •

ولقد حاول علماء سوسيولوجية المعرفة ، استنادا الى ذلـك المنهج الفينومينولوجي ، أن يقوموا بمعالجة مسألـة « القيم الانسانية » ودراستها دراسة « موضوعية مطلقة » ، بقصـد الكشف عن خصائصها والقبض على جوهرها ، عـلى ما فعـل « ماكس شيلر » •

اعتراضات ما نهايم على مناهج علم الاجتماع الوضعي :

ولم يقبل مانهايم كل ما جاءت بـه المدرسة الفينومينولوجية عند هوسرل ، حيث رفض ما تدعيه من ادراك المطلقات وحدس الماهيات ، وأنكر تلك الموضوعية المطلقة التي تضفيها عـلى طريقة ادراكنا للقيم الموضوعية •

ومعنى ذلـك أن مانهايم قـد اعترض عـلى النظريـة الفينومينولوجية باعتبارها منهجا مطلقا ، على حين لا يؤمـن مانهايم بالمطلقات ، اذ أنه يأخذ بنسبية المعرفة • ولكنه بالرغم من ذلك لم يعترض على بعض التعاليم الرئيسية التى صدرت عن الموقف الفينومينولوجى ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الجهود، و « الأفعال القصدية intentional acts » (٩٤) التي تقوم بهـا

الذات نحو ادراك الموضوعات وفهم الظواهر ٠

بمعنى أن الذات لكي تتمكن من القبض على موضوع ما ، ينبغي أن يتوفر لديها « اتجاه قصدي » و « جهد خاص » للكشف عن حقيقة ذلك الموضوع وحدس جوهره ومكنونه ٠

واذا كانت معرفتنا بظواهر العالم المادي ، تقتضي أن نقف منها موقف المشاهد ، وأن نعبر عن تلك الظاهرات الفيزيقية بلغة « الكم » و « القياس » ولكننا بصدد معرفة ظواهر العالم الانساني وما يتعلق بقيمه وأفعاله ودافعياته ، تلك الظواهر التي تتطلب منا بالضرورة أن نقف منها موقفا خاصا ، يختلف عن موقفنا من ظاهرات العالم الفيزيقي ، اذ أن قيم الانسان وأفعاله تقتضي منا للكشف عن مضمونها وحقيقتها ، أن نتخذ منها « موقفا قصديا » لفض مكنونها ٠

ومن ثم انتبذ « مانهايم » علم الاجتماع الوضعي ، ورفض ما جاء به من مختلف النتائج والحقائق ٠ وذهب مانهايم الى أن نقطة الضعف الشديدة التي تصيب الموقف الوضعي في علم الاجتماع ، تتركز في عدم التفاته الى ذلك التمايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الانساني ، وتتجلى في عدم الانتباه الى ذلك التباين الفينومينولوجي بين ما يتحقق في العالم المادي من « موضوعات جامدة » لا حياة فيها ، وبين تلك « الظاهرات الحية » والقيم الانسانية التي نراها سائدة في بنية الثقافة وفي مجرى التاريخ ٠

وعلى هذا الأساس أنكر مانهايم الموقف الوضعي لأنه ينهض

بدراسة تلك « الظاهرات السطحية » دون أن يتعمقها ويسبر غورها ، ويكشف عن باطنها ومضمونها ، على عكس ما نشاهده في اتجاه الموقف الفينومينولوجي نحو كشف الخصائص الذاتيـة للظواهر ٠

ولذلك حاول مانهايم واستبدت به الرغبة الى النفاذ فيما وراء الظواهر ، وأحس بالحاجة الملحة لاختراق حدودها الخارجية ، والولـوج الى « ما وراء السطح الفينومينولوجـي » ، حتـى يشاهد وجه الحقيقة « مجردة عن مادة الظواهر » ، وحتى يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون ٠

تلك هي الأسس الجوهرية التي يستند اليها علم الاجتمـاع المانهايمي في سوسيولوجية المعرفة ، تلك الأسس التي استمدها مانهايم من تلك الفلسفات والقيـم التي اجتاحت روح عصره وبما اكتسبه فلسفيا من اتجاهات ماركسية وما خلطه بها مـن مواقف فينومينولوجية ، ارتكزت عليها نظريته العامة في المعرفة وفلسفته الخاصة في التاريخ (٩٥) ٠

النزعة التاريخية Historicism :

وتتميز نظرية المعرفة عند مانهايم ، بنزعته التاريخيـة ، وايمانه بفكرة النسبية ، وباتجاهه الوظيفي فيتفسير الظاهرات والأحداث الاجتماعية والتاريخية ٠ فقد بدأ مانهايم أول ما بدأ في تشييد سوسيولوجية المعرفة ، بنقد الابستمولوجيا التقليدية وتأكيـد عجزهـا ، اذ أنهـا انحصرت بين قطبي « الذات » و « الموضوع » (٩٦) مما أصابها بالركود والعقم ، وبأن العلم

الحق الذي يهدينا سواء السبيل في حل المسألة الابستمولوجية ، وفي اكتشاف معايير الصدق والخطأ ، هو علم اجتماع المعرفة ، الذي بدأ في الظهور كي يحل بديلا عن الابستمولوجيا التقليدية (٩٧) وينهض بتفسير مسائلها • وذلك بربط الفكر والمعرفة بالظروف الثقافية والتاريخية ، ووصل المبادىء العقلية بتلك الأنماط الثقافية السائدة، وتفسير مسألة الادراك الانساني في ضوء « روح العصر » بما يسود تلك الروح من تيارات فكرية متباينة •

ولم يقتصر مانهايم على مجرد انتقاد الفلسفة والابستمولوجيا، وانما تعدى ذلك الانتقاد الفلسفي ، الى رفض بعض الاتجاهات القائمة في علم الاجتماع ، فلقد وقف مثلا « موقفا نقديا » من علم الاجتماع الماركسي ، ومن فكرة « العقل الجمعي » الدوركايمية ، حيث أن مانهايم لم يكن ماركسيا خالصا على نحو ما أشرنا ، اذ أنه رفض الزعم الماركسي القائل بأن « وضعية الطبقة » هي القرار الحاسم (٩٨) والنهائي في تفسير الفكر والايديولوجيات •

ورأى مانهايم أن « حركة التاريخ » وحدها هي مبعث الفكر ، وأن الحدس التاريخي في سعيه الحتمي الدائم ، هو المصدر الوحيد للمعرفة • ومعنى ذلك أن الفكرة التي يرتكز عليها علم الاجتماع المانهايمي في المعرفة ، انما تتمثل في أن أنماط الفكر وأساليبه ، لا يمكن فهمها الا في ضوء الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية ، فلا ينبغي أن نقتصر مع ماركس على مجرد الوقوف عند حدود الطبقة وحدها •

وكذلك رفض مانهايم المذهب الدوركايمي (٩٩) الذي افترض « عقلا ميتافيزيقيا خالصا » يحلق بعيدا فوق عقول الأفراد ، حيث يستوحي منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم ٠

ان « الانسان الفرد » فيما يرى مانهايم هو « الكائن الوحيد » الذي يستطيع التفكير ، وتلك حقيقة تؤكدها سوسيولوجية المعرفة المانهايمية ، دون الرجوع في ذلك الى ميتافيزيقا دوركايم القائلة « بعقل جمعي وهمي » ، ودون الاستناد الى « انسان الفلسفة » ذلك الكائن المطلق ٠

اذ أن « الانسان العارف » عند مانهايم ليس ذلك الانسان الدوركايمي الذي يفكر من خلال العقل الجمعي ، كما أنه ليس ذلك الانسان الكانطي المنعزل الذي يفكر في عزلة صورية خالصة ولكن الانسان المفكر عند مانهايم ، هو الانسان « في وضعه المشخص » ، « الانسان في موقف » ، « الانسان المرتبط بوجوده السوسيولوجي العام » ٠ أي أن مانهايم ينظر الى الفكر الانساني في استجاباته وصراعاته حين يواجه موقفا من المواقف أو يصادف أزمة من الأزمات ٠

حيث أن دور الانسان الفرد في علم اجتماع المعرفة ، يختلف تماما عن دوره في ميدان « علم النفس الاجتماعي » ، الذي يدرس الانسان على أنه « كائن سلبي » ليس منتجا أو خالقا للمواقف ، بل هو نتاج لها من حيث خضوعه للمجال السيكولوجي ، ومن حيث كونه منتجا ومؤثرا في الموقف الاجتماعي ٠

ولكن دور الانسان الفرد في علم اجتماع المعرفة يتميز بأنه دور « ايجابي فعال » على ما يقول « دانزجر Danziger (١٠٠) الذي شايع الاتجاه المانهايمي في تأكيد العنصر الانساني ودوره الايجابي ازاء مختلف المواقف الاجتماعية ·

ولا شك أن علم اجتماع المعرفة عند مانهايم ، لا يبدأ بموقف الانسان الفرد في تفسيره للفكر والمعرفة ، ولكنه يأخذ « بفكرة المواقف الكلية » وبمنطق المواقف الجمعية ، حين ينظر الى الانسان التاريخي في مشاركته في الحياة الاجتماعية واستجابته لها طبقا لأنماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الانسان الاجتماعي بمواقف موروثة في الفكر والعمل (١٠١) ·

ومعنى ذلك أن هناك « مواقف » تثير الفكر الانساني من ناحية ، كما أن هناك من ناحية أخرى « استجابات جاهزة » من السلوك وأنماطا سابقة من الفكر ، بفضلهما يستطيع الانسان أن يواجه تلك المواقف خلال حياته الاجتماعية · وعلى هذا الأساس ، نستطيع أن نتفهم نظرية مانهايم في المعرفة ، بالرجوع الى منطق « المواقف السوسيوتاريخية » ·

حيث يعبر كل موقف تاريخي عن روح العصر وسماته ومعاييره الفكرية ، بمعنى أن تصبح « حتمية المواقف » هي المصدر الوحيد عند مانهايم ، الذي ينبغي الالتفات اليه بصدد تفسير المعرفة ، حيث تصبح أيضا المواقف الاجتماعيةوالسياسية والاقتصادية هي المصادر الحقيقية للفكر ، والمرجع الأساسي لتفسير طبيعة كل فكرة أو ظاهرة تظهر في الحقل الاجتماعي ·

وعلى هذا الأساس ، ارتكزت اهتمامات مانهايم الى دراسة « المواقف » (١٠٢) ودوزها الحتمي في تحديد الكيفية التي يدرك بها الفرد موضوعا من الموضوعات ، وفي وضع طريقة فهمه وتأويله لتلك الموضوعات .

وارتكانا الى هذا الفهم المانهايمي - تعددت طرق الفكر وأساليب المعرفة ، اذ أنها تتعدل وتتبدل طبقا لتبدل المواقف وتحولها على مر العصور ، وبذلك يضيف مانهايم الى منطقه الاجتماعي للمواقف عنصرا تاريخيا ديناميكيا (١٠٣) يفسر « نسبية العمليات » و « المواقف السوسيوتاريخية » ، وصلتها الوثيقة بسوسيولوجية الفكر والمعرفة .

كما أن تلك « العمليات التاريخية » ، لا تدور رحاها « كما هي في ذاتها » في كل عصر ، ولكن تلك العمليات تتقيد فحسب بموقف تاريخي محدد بالذات ، تلك المواقف التي لا تتكرر « بشحمها ولحمها » لأنها تمر ولن تعود ، كما يتحدد كل موقف منها تحديدا تاريخيا واجتماعيا (١٠٤) . ولذلك تضفي تلك المواقف على الأشياء معانيها ، كما أنها لا تفرض ذاتها على الفكر فحسب ، بل وعلى سائر موضوعات العالم أيضا ، حيث تختلف أنظارنا الى العالم باختلاف تلك المواقف .

ومن هنا صدرت أسس الاتجاه المانهيمي في نسبية المعرفة ، وتلك سمة أساسية من سمات الفكر (١٠٥) عند مانهايم على ما يذكر « روبرت ميرتون » .

الاتجاه الوظيفي Functionalism :

ان الفكـــرة النسبية هي السمة الأولى لفلسفـــة المواقـف التاريخية عند مانهايم ، بما يتمخض عنها من نسبية الفكـــر والمقولات في مختلف العصور والثقافات ، أما عن السمة الثانية التي يتسم بها علم الاجتماع المانهايمي في المعرفة ، فهي « اتجاهه الوظيفي » في تفسير الظاهـرات والأحـــداث التاريخيـــة والاجتماعية ٠

حيث يستند المنهج المانهايمي في البحث الى وجهـــة النظـر البنائية في تحليله للمعرفة ، وتفسيره للوقائع الجزئية بالنظر الى سياقها العام ، (١٠٦) دون عزلها أو فصلها عن ذلك البنـــاء الكلي التي هي جزء فيه ، حيث أن البناء الاجتماعي والسياق التاريخي ، يضفيان على الظاهرات والأحداث الجزئية مغزاها ومبناها ٠

بمعنى أننا لا يمكن أن نتصور الأحداث والوقائع في «عزلتها» وانتزاعها من « بنائها الكلي » ، وانما نتفهمها فقط بالتحامها في سياقها التاريخي والاجتماعي ٠

وارتكانا الى ذلك الفهم ، سيطرت وجهة النظر البنائية على الاتجاه المانهايمي ، وأصبحت ركيزة أساسية يرتكز اليها منهجه السوسيولوجي في المعرفة حيث نظر مانهايم الى « بنية الحقيقـة الاجتماعية » من خلال السياق التاريخي ، وترسم معالم الطريق نحو المعرفة السوسيولوجية المستمدة من بنية الحقيقةالاجتماعية الواقعية ٠

وعلى هذا الأساس لا نفهم أية فكرة جزئية الا من خـــلال سياقها العقلي الكامن في بنية « الحقيقة السوسيوتاريخية » ولا تتسم الحقيقة عند مانهايم بخصائص استاتيكية (١٠٧) ثابتة ، على ما تصور الفلاسفة ، ولكن بنية الحقيقة عند مانهايم حافلة في باطنهـــا وجوهرهـــا بشتى « القوى » و « الصراعــات » و « المتناقضات » المنبثقة أصلا من القوى الديناميكية التاريخية التي تنبث وتنتشر في السياق التاريخي .

وبهذا المعنى أضفى مانهايم على الحقيقة « عنصرا ديناميا » متغيرا وأنكر ثباتها الفلسفي ، كما أن تلك الديناميـــة التي أضفاها مانهايم على الحقيقة ، ليست « دينامية عمياء » وانمـا تتميز بأنها « دينامية هادفة » اذ أن اتجاهها الهادف هو الـذي يضفي على الحقيقة معقوليتها بفضل تلك القوى الديناميكيـة المتصارعة في الزمان التاريخي ، وبالنظر الى تلك العمليـــات الخلاقة القائمة في أعماق البنية الاجتماعية .

ومن ثم لا ينبغي في رأي مانهايم ، أن ننتزع أنماط الفكـر ومناهج المعرفة من وجودها المشخص ، ومن سياقها الاجتماعي . وعلى هذا الأساس وجه مانهايم انتقاداته (١٠٨) العنيفة الى تلك التحليلات الجافة المجردة التي قدمها المناطقة في الفكر الصوري ، فان المنطق الميتافيزيقي في زعمه ، انما ينتزع الفكر انتزاعـا تعسفيا من وجوده التاريخي ، ومن مصادره الاجتماعية تلـك التي تحمل في طياتها عناصر فهمها وتبريرها .

وهكذا نجد أن الفكر المانهايمي في المعرفة ، يتجه اتجاهـــا وظيفيا ، وينحو نحوا بنائيا ، فأصبح علم اجتماع المعرفة عند

مانهايم ، هو ذلك العلم الذي يكتشف الأساس الوظيفي في كـل موقف عقلي أو تاريخي • استنادا الى الحقيقـة الاجتماعيـة وحدها ، تلك الحقيقة التي تختفي فيما وراء المواقف العقليـة والتاريخية • ومن هنا صدرت النزعة التاريخيـة المانهايمية ، تلك النزعة التي يعتبرها مانهايم هي نقطة البدء في كل بحث من أبحاث سوسيولوجية المعرفة (١٠٩) •

ديناميـة العمليات والمواقف في التاريخ :

وعلى هذا الأساس يؤمن مانهايم بفكرة التاريخ ، على اعتبار أنها فكرة ايجابية « خالقة للفكر » ، كما يؤمن أيضا بقدريـة التاريخ ، وبألا نعترض على حكمه مهما كان قاسيا صارما ، اذ أن حكم التاريخ هو « حكم الحيـاة » • وبهذا المعنى تستمد الحقيقة مادتها عند مانهايم مـن التاريخ (١١٠) ، كما تستند أحكام المعرفة الى منطق التاريخ ، حيث أن التفسير التاريخي هو الذي يضفي على الوقائع والأحداث معناها ومبناها ، فالتاريخ هو الذي يصنع المقولات ، ويخلق الأفكار حين نشاهدها مرتبطة بنسيج الزمان التاريخي •

من حيث أن المقولات انما تصدر عن « ظروف التجربة » التي يعانيها الانسان في حياتـه الاجتماعيـة ، ولذلـك تختلف تلك المقولات باختلاف المواقف والظروف الاجتماعية (١١١) ، اذ أن الأفكار لا تتولد الا عن طبيعة روح العصر ، تلك الروح التي تتمخض عن سائر العمليات التاريخية والثقافية القائمة فـي البناء الاجتماعي

واستنادا الى هذا الفهم المانهايمي ، تصبح المقولات « صورا اجتماعية » منتزعة من تلك الأوضاع والمواقف التاريخية المشخصة ، وهي صور مجردة عن مادتها التاريخية ، ومحتوياتها الاجتماعية (١١٢) • كما يؤمن مانهايم أيضا « بدينامية العمليات التاريخية » لأنها تلعب دورا أساسيا في سوسيولوجية الفكر والمعرفة (١١٣) •

اذ أن تلك العمليات التاريخية تضفي بفضل ديناميتها على أحداث التاريخ ووقائعه معقولية ومغزى • فتصبح العملية الاجتماعية بالضرورة « عملية معقولة » لأنها لا يمكن أن تفسر أو تحلل الا في ضوء الاتجاهات والتيارات التاريخية السائدة التي تعطيها مغزاها ومبناها •

ومن ثم يؤمن مانهايم بصدد المعرفة بالفكر التاريخي وبمعقولية التاريخ ، حيث يصبح التاريخ والحياة وحدهما هما اللذان يخططان سبيل المعرفة ، ويرسمان طريق الفكر للجنس البشري برمته (١١٤) •

واذا ما استعرنا شيئا من « الفلسفة الهيجيلية » ، نستطيع أن نقول مع مانهايم : « كل ما هو تاريخي هو معقول ، وكل ما هو معقول هو تاريخي » ، اذا ان عملية المعرفة عند مانهايم ، لا تنجم بالضرورة عن « قوانين قبلية » في العقل ، كما أنها ليست « وليدة جدل باطني » (١١٥) •

ولكن صدور الفكر ونشأة المعرفة ، انما يرجعان عند أصحاب النزعة التاريخية الى عوامل خارجة عن نطاق الفكر والنظر ،

ويصدران عن « عوامل فوق نظرية Extra-theoretical factors » ، تلك العوامل التي ترتد الى عمليات التاريخ ، والتي تتجلى على « أرضية الوجود الاجتماعي » ٠ (١١٦)

ولذلك التفت مانهايم الى العمليات الاجتماعية كمصدر أساسي لعملية المعرفة ، وأكد الوجود الاجتماعي على أنه المحك الوحيد والمعيار الفريد في الفكر والمعرفة ٠

حيث أن الأصل الاجتماعي والتاريخي للفكرة هو الذي يحدد بالضرورة صورة تلك الفكرة ومحتواها ، بالرجوع الى شروطها السوسيولوجية وطبقا للمواقف التاريخية ٠ وبهذا الفهم ، تتحدد مسألة المعرفة عند مانهايم بشروط اجتماعية يطلق عليها الاصطلاح الألماني «Seinsverbundenheit des Wissens» ويقصد بهذا الاصطلاح تلك العلاقات الحتمية والارتباطات الضرورية التي « تربط الفكر بمواقف الحياة » ، بمعنى أن تلك الشروط الاجتماعية ، هي الحتم السوسيولوجي الضروري الذي تستند اليه كل فكرة ، كما أنها أيضا هي « الحتم الوجودي للمعرفة «Existential determination of knowledge» .

وكأن الحقيقة عند مانهايم هي وليدة « عملية التاريخ » ، وكأن عين الله ساهرة على تلك العملية الخالدة ، مما جعل مانهايم يعترض على (١١٧) « ماكس شيلر » الذي عالج مسألة الحقيقة معالجة ميتافيزيقية فنظر الى الحقيقة والى العالم وكأنه « يرى بعين الله » ٠

ولكن سوسيولوجية الحقيقة عند مانهايم ، انما تقيم وزنا

لدراسة البنية الاجتماعية للفكر (١١٨) في مختلف أشكاله وصوره وتطوراته خلال عصور التاريخ ، ومن هنا استند علم اجتماع المعرفة عند مانهايم الى تاريخ الفكر ، فبه نتعرف على نشأة الأفكار وعلى ما يطرأ عليها من تغيرات ٠

على اعتبار أن « أحداث التاريخ » هي مادة علم اجتماع المعرفة ، وأن الفعل الانساني هو الجوهر الحقيقي لعمليات التاريخ ، وأن التاريخ الحقيقي للأفكار والمعارف ، يستند الى تحليل الفكر في أصوله الجذرية بالنظر الى المواقف الاجتماعية ، حيث نستطلع أشكال الفكر وأنماطه في استنادها الى الحقائق السوسيوتاريخية Historico-social reality (١١٩) ٠

وتتمثل غاية علم اجتماع المعرفة عند مانهايم في ربط الفكر بأصوله التاريخية والاجتماعية ، ودراسة تلك العلاقات التي تربط المواقف العقلية بالتيارات الاجتماعية ، واكتشاف الأصول التاريخية للحقائق عن طريق تتبعها خلال عملية التطور التاريخي (١٢٠) ٠

على اعتبار أن المجتمع والتاريخ عند مانهايم هما القطبان الرئيسيان اللذان يمثلان محور الارتكاز الذي ترتكز اليه كل فكرة وكل حقيقة ٠ فان « محتوى الحقيقة » يزداد ثراء على ثراء ، بما يكتسبه من عالم الفكر الاجتماعي ، كما يزداد هذا المحتوى معقولية ومغزى ، بما يضفيه التاريخ من معان خلال العمليات التطورية في التاريخ ، فتتطور بذلك أشكال هذا المحتوى أثناء مختلف المراحل ، كما تتغير في نفس الوقت الوظيفة الاجتماعية الكامنة في طبيعة الفكر ٠

ولقد افترض مانهايم فرضا ميتافيزيقيا ، مؤداه أن « العملية الكلية global Process » التي بفضلها تنبثق المواقف العقلية ، انما هي عملية تاريخية « ذات دلالة ومعنى » ، كمـا أن الدور الوظيفي الذي يقوم به الفكر بأنماطه المختلفة انما هو « دور نسبي » ، يتناسب مع تلك الأهداف البعيدة التي تهدف اليهـا العملية التطورية ، ومن ثم يصبح الدور الذي يقوم به الفكـر دورا « تاريخيا ديناميكيا » الى جانب كونه دورا « اجتماعيـا ونسبيا » ، كما أنه « تطوري » في الوقت ذاته .

وهناك الكثير من الأمثلة التي يشهد بها تاريخ الفكر بصدد تلـك المواقف الفكريـة والتاريخيـة ، فان الصراع العقلـي والفلسفي الـذي نشب منـذ فجـر الفلسفة بين « سقراط » و « السوفسطائيين » ، انما يتوقف أصلا عـلى تلـك الشروط الاجتماعية ، ويستند الى تلك المواقف التاريخية والثقافيـة ، تلك التي صدرت عن « روح العصر الأثيني السقراطي » .

كما أننا نعرف مقدما ، ويعرف المؤرخ العقلي والاجتماعي ، أن كل عصر من العصور انما يخضع لأسلوب معين من الفكر ، ويسوده بعض المظاهـر والاتجاهات العقليـة المحددة بالذات ، حيث نشاهد في كل عصور التاريخ ، نماذج معينة مـن الفن والأدب والفلسفة ، ويغلب على تلك النماذج بعض المظاهـر الكلية العامة التي تنطبع بلون خاص مـن التفكير وتؤدي الى وجود « معايير فكرية » معينة ، تصدر جميعها عن روح « العصر التاريخي » .

ويرى مانهايم أن دراسة الموضوعات الثقافية (١٢١) ، مثـل موضوعات الفن والأدب والفلسفة ، انما يتعذر معهـا تطبيق مناهج العلوم الطبيعية ، بمعنى أننا لا يمكن أن نتفهم حقيقـة الظاهرات الثقافية الا بتفسير معناها ، حيث أنها لا يمكـن أن « تشاهد » أو أن يقام عليهـا « منهج » مـن مناهج الملاحظـة والاستقراء كما هو الحال في دراسة الظاهرات العينية المشخصة التي يعالجها العلم الفيزيقي ·

ولذلك حاول مانهايم تطبيق « الاتجـاه الوظيفي » في دراسة الظاهرات الثقافية والتاريخية ، وتفسيرها بالنظر الى السياق التاريخي والزمني ، وتحليلها تحليلا بنائيا ، وهذا هو مجهـود الفكر الذي يبذله نحو « القبض » على معنى تلك الموضوعات الثقافية بقصد فهمها وتفسيرها · ولقد قصد مانهايم بمنهـج التفسير التاريخـي بمـا يشيـر اليـه الاصطـلاح الألمانى Weltanschauung (١٢٢) الذي يعني « الادراك الكوني العالمي » الشامل ، وما يتعلق به من معان تتضمن ذلك الروح التفسيري الذي يستند الى تلك « النظرة الكلية » والفهم الشامل لبنيـة الأحداث ومغزى الوقائع التاريخية ·

بمعنى أن هـذا التصـور الكلـي المطلق أو أن هـذا « ال Weltanschauung » هو الذي يميز روح العصر ، ويجب البحث عنه في كل عصر من العصور ، اذا أردنا أن نتعرف على أنماط التفكير السائدة به · وليس الـ Weltanschauung نتاجا للفكر النظري (١٢٣) أو الفلسفي ، وانما يكون الحال عـلى العكس من ذلك ، حيث أن « الفلسفة » والاتجاهات العقلية تعتبر عنـد

مانهايم من مظاهر « روح العصر » تصدر عنها ومن ثم فهي « ليست خالقة لروح العصر »

ولذلك كان العلم التاريخي ضروريا في تحليل الظاهرات الحضارية ، وتفسير أنماط الفكر والثقافة ، في ضوء ذلك « المظهر الكلي » أو « الروح العام » ، ومن ثم فان دراسة الـ Weltanschauung هي دراسة ديناميكية ، لأنها تتضمن تحليلا تاريخيا لتطور معايير الفكر ، ولما يطرأ على روح العصور التاريخية من تغيرات ٠

ويبدو من تلك النزعة التاريخية التي يمثلها مانهايم أصدق تمثيل ، أنه يؤمن بالحقيقة التاريخية وحدها (١٢٤) لأن التاريخ يقدم المادة الخام التي يستند اليها الفكر ولأن الحقيقة انما تتجسد في واقع التاريخ ، وتتحقق في عملية التطور الاجتماعى والتاريخي للمعرفة ٠

* * *

مناهج الفكر عند مانهايم :

وعلى غرار أوجست كونت ، يميز كارل مانهايم بين ثلاث مستويات لتطور المعرفة وتغير الفكر ، حيث أنأ هناك اتجاهات معينة على هديها يسير العقل (١٢٥) وبفضلها يتجه الفكر ٠ وتتصل هذه الاتجاهات عند مانهايم، بمراحل فكرية، أولها مرحلة أو منهج « المحاولة والخطأ » أو الاكتشاف بطريق المصادفة «chance discovery» ، ثم يتجه الفكر نحو « الاختراع invention » وأخيرا يصل العقل الى مرحلة « التخطيط planning » ٠

ومعنى ذلك أن كارل مانهايم ، كغيره من فلاسفة التاريخ ، يضع اتجاها عاما يسير فيه الفكر ، ويحاول أن يفسر لنا كيف تخلق « الحاجات الانسانية » نوعا من التفكير ، وكيف يرتبط الفكر في جذوره الأولية بحاجات الانسان الفيزيقية ، فان من يتتبع الفكر في سيره التاريخي النظري ، المستند الى ضرورات التغير الاجتماعي ، وأن من يشاهد الأشكال الأولى للمعرفة ، فلسوف يجد أنها قد صدرت عن طبيعة العلاقة بين البيئة الفيزيقية وبين الانسان القديم بأنماط فكره البدائية •

ولقد تمخضت عن تلك العلاقة التي ربطت الانسان بالبيئة ، وانبثق عن ذلك الاحتكاك الانساني والفكر البدائي ، في ذلك المحيط البيئي الصارم ، أن ظهرت أولى مناهج الفكر الانساني الساذج ، ألا وهي صدور « مناهج المحاولة والخطأ » أو « الاكتشاف عن طريق المصادفة » •

اذ أن التكيف الانساني والاحتكاك المستمر بالبيئة الطبيعية، يولدان نوعا من السلوك أو موقفا بدائيا ، يقفه الانسان حيال قسوة البيئة ، ويستند موقف الانسان وسلوكه الى ما تفرضه العادة والى ما يضعه التقليد • وتخضع كل من العادة والتقليد الى منهج الاكتشاف عن طريق المصادفة ، أو ما يسميه مانهايم بما يشير اليه الاصطلاح الألماني Finden (١٢٦) •

في تلك المرحلة التي تتميز بالكفاح من أجل الحياة ، وبالصراع المباشر بالبيئة ، وبالاحتكاك المستمر بالطبيعة ، يكتشف الانسان أنماطا من السلوك ، ويستلهم عددا من ردود

الأفعال المختلفة التي يتسلح بها ، لمقاومة الطبيعة في عالم مرير من الكفاح والصراع ، كما يكتسب الانسان في الوقت ذاته بعضا من الامكانيات التي تمكنه من مواجهة المواقف الجديدة ، والتي تساعده على « التكيف الناجح » ازاء بيئة قاسية ٠

ولقد قصد مانهايم بذلك المثال الذي التفت اليه ، ليعبر به عن نوع الحياة الاجتماعية الأولى ، التي صدرت معها « أشكال الفكر البدائية » و « صور المعرفة الأولية » انما قصد بذلك تلك المرحلة التي تتعلق بالصيد وتتميز بجمع الطعام ٠ والتي تستند الى نوع من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي ، وترتكز الى أسلوب بدائي من أساليب الحياة ، تصاحبه أولى مناهج الفكر التي امتازت بالمحاولة والخطأ ٠

وبعد انتهاء مرحلة « الاكتشاف عن طريق المصادفة » ، صدرت المرحلة الثانية من مراحل التطور التاريخي والتغير الفكري في أساليب المعرفة الانسانية ، حيث حدث تطور هائل في البناء الاجتماعي ، وطرأ على المجتمع تغير جذري في نظمه وانساقه ٠ فصاحب ذلك التطور التاريخي والتغير الاجتماعي تقدم واضح في مناهج الفكر وفي طرق المعرفة ٠ فقد حدث هذا التغير وظهر هذا التقدم ، حين استخدم الانسان مختلف الأدوات والنظم التي بفضلها يستطيع أن يحقق بها أهدافا جمعية ، ومن هنا صدرت تلك المرحلة التغيرية الرئيسية ، التي أسماها مانهايم « بمرحلة الاختراع Erfinden (١٢٧) ٠

وفي تلك المرحلة الثانية ، يتجه الفكر الانساني نحو تكوين الأهداف المحددة ، ومن ثم يفكر الانسان أثناء تقدمه وتطوره ،

في كيفية توزيع مناشطه الفكرية ، لتحقيق تلك الأهداف ، وهو في ذلك لا يفكر في موضوعات البيئة المباشرة ، بل يفكر في أشياء لا تقع تحت بصره أو سمعه ، أي أنـه بدأ يفكـر « فيما وراء الموضوعات » و « فيما وراء البيئة » ٠

ولقد نتج عن تلك المرحلة الهامة من مراحـل الفكـر في رأي مانهايم ، ذلك التطور التكنولوجي الهائل ، ونجم عن الاختراع ذلك التقدم الآلي ، من أبسط الأشكال التكنولوجية ، وأكثـر الأدوات بدائية ، الى تلك التي أكثرها تعقيدا وأشدها تركيبا ، فتطور مثلا استخدام « الحيوان » و « المحراث » ، الى استخدام « البخار » و « الكهرباء » ، وما يتصل بهما مـن اختراعـات ومنافع تحقق أهدافا رئيسية في حياة الانسان والجماعة ٠

التخطيط ومنهج التفكير :

ويرى كارل مانهايم ـ أن « الشدة » و « التوتـر » اللذين ينجمان عن «مرحلة الاختراع» وما يصاحبها من قوى متعارضة، انما تفرض علينا وعلى فكرنا ، أن نمر بمرحلة ثالثة ، تلك التي يسميها مانهايم « بمرحلة التخطيط Planen » (١٢٨) أو « مرحلة التفكير المخطط Planned Thinking » ٠

وتتجلى مظاهر تلك المرحلة حين يتقدم الانسان ، ويتخطى الفكر الانساني مرحلة الاختراع ، ويتعداها نحو مرحلـة التخطيط Planen ٠ حيث يتقدم المجتمع حين يتخلى عن تلك التنظيمات العشوائية ، التي كان الفكر الانساني يستعين بهـا في مراحله البدائية الأولية ٠

وفي مرحلة التخطيط ـ تظهر الى الوجود الاجتماعي أنماط جديدة من المعرفة ، حيث تتعدد أبعاد الفكر ببلوغه درجة عالية من التطور ، وحيث تتداخل ميادين الفكر ، في عالم الاقتصاد والسياسة ، حين تتعقد أنساق البناء الاجتماعي ، وحين يتحول المجتمع من « بناء استاتيكي بدائي » الى بناء « ديناميكي متغير متعدد الآبعاد . (١٢٩) ·

ومم ثم اهتم مانهايم بمرحلة التخطيط ، حيث ظهرت في علم الاجتماع اتجاهات عملية ونزعات تكنولوجية ، تهدف الى تكوين « تكنولوجيا » أو « هندسة اجتماعية » ، بالاستناد الى دراسات التخطيط العلمي والاجتماعي ·

وأصبحت عملية التخطيط عند مانهايم ومن نحا نحوه من سائر التاريخيين ـ عملية ضرورية « لتنظيم التغير الاجتماعي » على اعتبار أن التغير هو الحقيقة الأولى في الوجود ، وأن التطور هو لب الحياة وجوهرها ·

واستنادا الى ذلك الفهم ـ فان التغير الاجتماعي والثقافي والاقتصادي ، يجعل من التخطيط أمرا « ضروريا » لا مفر منه ، لمواجهة تلك التغيرات الهائلة التي تصيب الأسس الجوهرية · في البناءات والأنساق الاجتماعية ، والتي تلحق بالجوانب الرئيسية في سائر المجتمعات المعاصرة ·

ويعتقد أصحاب التخطيط ـ كما يقول مانهايم : « ان مهمتهم الرئيسية تقوم على تحطيم العادات الفكرية القديمة ، والكشف عن الوسائل الجديدة التي تؤدي الى فهم هذا العالم المتغير» (١٣٠)

ويتضح لنا من هذا القول ــ كيف حولت النزعة المانهايمية اهتماماتها فاتجهت نحو « الفكر السياسي » وأشادت بدوره الخطير ، الى الدرجة التي أصبح فيها هذا اللون من التفكير السياسي ، مصدرا هاما من مصادر المعرفة ٠

حيث يربط الفكر السياسي بين « النظرية » و « التطبيق » (١٢١) ، لأنه ينبثق من واقع « التجربة السوسيوتاريخية » ، كما يتصل بالمصالح الجمعية من جهة ، ويتجه نحو العمل والانتاج من جهة أخرى ٠ ولذلك اختلفت وجهات النظر السياسية ، وتباينت أشكالها أحيانا من اتجاهات « بيروقراطية » و « ليبرالية » ، أو نزعات « اشتراكية » و « ديموقراطية » في أغلب الأحيان ٠

ولعلها نجمت جميعها عن طبيعة «التجربة السياسية» وصدرت عن المواقف والأوضاع الاجتماعية السائدة ٠ اذ أن الفكر السياسي انما يرتبط في الواقع بحقيقة الوضع الاجتماعي والظرف التاريخي ٠

ومن ثم تصدر الفلسفة السياسية ، عن تجربة المجتمع وعن سياق التاريخ ، فللأفكار السياسية جذورها البعيدة الكامنة في «روح العصر» و «نسيج التاريخ» و «تربة الفكر الاجتماعي» ، على اعتبار أن المجتمع والتاريخ ، هما المهبط الوحيد لكل « فكرة » أو « اتجاه » أو « مذهب » من مذاهب فلسفة السياسة ٠

ولعل مانهايم ــ في تأكيده على الفكر السياسي ، ودوره في التخطيط والتغير والمعرفة ، انما ينجم عن ايمانه بالنزعة

التاريخية وبالاتجاهات العملية في علم الاجتماع ، وذلك بتحويلها الى أداة قوية في أيدي السياسيين وأصحاب التخطيط ·

وختاما ـ في ضوء استعراضنا لمساهمات مانهايم في سوسيولوجية المعرفة نجد أن اتجاهاته السياسية والتاريخية ، قد تأثرت الى حد بعيد بالنزعات الهيجيلية والماركسية والتاريخية (١٣٢) ، مما كان لهما أكبر الأثر في تشكيل الفكر المانهايمي وتكوين اتجاهاته النظرية في سوسيولوجية المعرفة ، استنادا الى « نسبية الفكر » و « المواقف التاريخية » و الأخذ بالنزعات « البنائية » والوظيفية في التفسير التاريخي والتحليل الاجتماعي ·

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1. يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » دار المعـــارف ١٩٦٢ . ص ٢٢٣ .

2. Kemp, Norman, Smith., *The Philosophy of David Hume,* Macmillan, London. 1949. P. 258.

3. Ibid : P. 257.

4 يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثـــة » دار المعارف ١٩٦٢ ص ١٤٤

5. Janet, Paul & Gabriel Séailles, *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et Les Ecoles,* Quatrième Edition Paris. 1928. P. 701.

6. Hume, David., *A Treatise of Human Nature,* Vol. I. Everyman's Library, London 1939. P. 11.

(ملحق النصوص .. النص العشرون) .

7. Ibid : P. 14.

8. Ibid : P. 6.

9. Janet, Paul & Gabriel Séailles., Op. Cit, P. 700.

10. Hume, David., Op. Cit, P. 19.

11. Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure,* Traduction Française par A. Tremesaygues Et B. Pacaud, Press Univers, de France, Paris. 1950. P. V.

12. Ibid : P. VI.

13. Ibid : P. 54.

14. Ibid :

15. Ibid : P. 254.

(ملحق النصوص ·· النص الحادي والعشرون) ·

16. Ibid : P. 49.

(ملحق النصوص ·· النص الثاني والعشرون) ·

17. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York. 1945. P. 366.

18. Ibid : PP. 372 373.

19. Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Vol: I Georges Routledge, London. 1945. P. 201.

20. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia, an Introduction, to the Sociology of Knowledge*, Trans By Louis Wirth, and Edward Shils, Kegan Paul, London. 1940. P. 237.

21. Ibid : P. 238.

22. Gurvitch, Georges, *The Twentieth Century Sociology*, The Philosophical Library, New York. 1945. P. 379.

23. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, P. 12.

24. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 136.

25. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, PP. 1. 2.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الثالث والعشرون) ٠

26. Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge, An Essay in aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London. 1960. P. 13.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الرابع والعشرون) ٠

27. Ibid : P. 14.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الخامس والعشرون) ٠

28. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Routledge London. 1960. P. 27.

29. Ibid : P. 155.

30. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, P. 160.

31. Ibid : P. 161.

32. Aron, Raymond, *la Sociologie Allemande Contemporaine*, F. Alcan. Paris. 1935. P. 90.

33. Gurvitch, Georges., *The Twentieth Century Sociology*, New York. 1945. P. 377.

34. Ibid : P. 387.

35. Cuvillier, Armand., *Introduction à la Sociologie*, Armand Colin, Paris. 1949. P. 7.

انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للاستاذ الدكتـــور السيد بدوي ٠

36. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York 1945. P. 373.

37. Ibid : P. 379.

38. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge,* Trans. By Paul Kecskemeti, London. 1952 P. 4.

39. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge,* Second Impression, Kagan Paul, London. 1960. P. IX.

40. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Fourth Edition Trans. by Louis Wirth and Edward Shils. London. 1948 P. 36.

(ملحق النصص ٠٠ النص السادس والعشرون) .

41. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge,* The Twentieth Century Sociology, New York. 1945. P. 374.

42. Mannheim, Karl., Op. Cit. PP. 49-50.

43. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, The Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York. 1945. P. 373.

44. Ibid : P. 373.

(ملحق النصوص ٠٠ النص السابع والعشرون) .

45. Ibid : P. 390.

46. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي « الطبقات الاجتماعية » دار الفكر العربي ، فبراير ١٩٤٩ ص ٤٥

47. المرجع السابق ص ٣٦

48. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, London. 1940. Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, P. 51.

49. Cuvillier, Armand., *Introduction à la Sociologie,* 4ème Edition, Collection Armand Collin, Paris, P. 20.

(ملحق النصوص .. النص الثامن والعشرون) .

50. Aron, Raymond., *La Sociologie Allemande Contemporaine,* F. Alcan, Paris. 1935. P. 75.

51. Ibid : P. 76.

52. Gurvitch, Georges., *Twentietn Century Sociology* Philosophical Library, New York. 1945. P. 381.

(ملحق النصوص .. النص التاسع والعشرون).

53. Ibid : P. 399.

54. Mannheim, Karl., *Esaays on Sociology of Knowledge,* Routledge, London 1952. P. 157.

55. Ibid : P. 150.

56. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge,* Routledge London. 1960. P. 102.

57. Mannheim, Karl., Op. Cit. P. 3.

58. Merton, Robert., *Sociology of knowledge,* Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York. 1945. P. 375.

59. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of knowledge,* Routledge London. 1952. P. 156

60. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology,* Philosophical Library, New York. 1945. P. 376.

61. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge,* Routledge, London. 1952. P. 156.

62. Ibid : P. 157.

63. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology,* Philosophical Library, New York. 1945. P. 376.

64. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge,* Routledge London. 1960. P. 33.

(ملحق النصوص ·· النص الثلاثون)

65. Stark, Werner., Op. Cit. 34.

66. Ibid : P. 28.

67. Ibid : P. 34.

68. Ibid : P. 35.

69. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge,* Routledge, London. 1952. P. 158.

70. Ibid : P. 154.

71. Ibid : P. 155.

72. Ibid : P. 158.

73. Ibid : P. 159.

74. Ibid : P. 158.

75. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge,* Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York. 1945. P. 376.

76. Ibid : P. 377.

77. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, London. 1940. P. 279.

78. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure,* Revised and Enlarged Edition, Fifth Printing, Glencoe. New York. 1962. P. 489.

79. Mannheim, Karl., Op. Cit. P. XXX.

80. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, London. 1940. P. 237.

81. Ibid : P. 12.

82. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge,* Routledge, London. 1952. P. V.

83. Ibid : P. 2.

84. Ibid : P. 3.

85. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure,* Revised and Enlarged Edition, Fifth Printing, Glencoe, New York. 1962. P. 490.

86. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge,* Routledge, London. 1952. P. 4.

87. Ibid : P. 5.

88. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure,* Fifth Printing, Glencoe, New York. 1962. P. 491.

89. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge,* Routledge, London. 1962. P. 8.

90. Merton, Robert., Op. Cit. P. 491.

91. هوسرل ، ادموند : تأملات ديكارتية ، أو المدخل الى الفينومينولوجيا ترجمة تيسير شيخ الارض · بيروت ١٩٥٨ ص ١٠ ·

92. المرجع السابق ١١

93. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge,* Routledge, London. 1952. P. 7.

94. Ibid : P. 8

95. Ibid : P. 9

96. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, London. 1940. P. 12.

97. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge,* Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 136.

98. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology,* Philosophical Library, New York. 1945. P. 377.

99. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, London. 1940. P. 2.

(ملحق النصوص ·· النص الحادي والثلاثون)

100. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa : A methodological Contribution to the Sociology of Knowledge,* The British Journal of Sociology, March. 1963. P. 64.

101. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, London. 1940. P. 3.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الثاني والثلاثون) ٠

102. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge,* The Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York, 1945. P. 383.

103. Mannheim Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, London. 1940. P. 6.

104. Stark, Werner., *Sociology of knowledge,* Routledge, London. 1960. P. 153.

105. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure,* Revised and Enlarged Edition, Fifth Printing, Glencoe, New York. 1962. P. 503.

106. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of knowledge,* Routledge, London. 1952. P. 9.

107. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology and Social Psychology,* London. 1953. PP. 1-2.

108. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, London. 1940. PP. 3-4.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الثالث والثلاثون) ٠

109. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of knowledge,* Routledge, & Kegan Paul, London. 1952. P. 190.

(ملحق النصوص .. النص الرابع والثلاثون) .

110. Mannheim, barl., *Essays on Sociology and Social Psychology*, Trans. By Paul Kecskemetl, London. 1953. P. 30.

111. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, London. 1940 P. 130.

112. Ibid : P. 272.

113. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology and Social Psychology,* London. 1953. P. 3.

114. Ibid : P. 6.

115. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, London. 1940. P. 240.

(ملحق النصوص .. النص الخامس والثلاثون) .

116. Ibid : P. 239.

117. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge,* Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 178.

118. Ibid : P.179.

119. Ibid : P. 182.

(ملحق النصوص .. النص السادس والثلاثون) .

120. Ibid : P. 189.

121. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. PP. 11-12.

122. Ibid : PP. 13-14.

123. Ibid : P. 38.

124. Ibid : P. 15.

125. Mannheim, Karl., *Man and Society in An Age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London. 1942. P. 163.

(ملحق النصوص .. النص الثامن والثلاثون).

126. Ibid : P. 150.

(ملحق النصوص .. النص التاسع والثلاثون) .

127. Ibid : P. 151.

(ملحق النصوص ... النص الاربعون) .

128. Idib : P. 152.

(ملحق النصوص .. النص الحادي والاربعون) .

129. Ibid : P. 153.

130. Ibid : P. 33.

(ملحق النصوص .. النص الثاني والاربعون) .

131. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. P. 165.

132. Aron, Raymond., *La Sociologie Allemande Contemporaine*, Félix Alcan, Paris. 1935. PP. 82-83.

الفصل الرابع

مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع
في ميدان المعرفة والمقولات

* مشكلة المقولات في الفلسفة .
* النزعة الهيجيلية والنظرية السوسيولوجية .
* المدرسة الفرنسية الجديدة .
* مقولة الزمان وتقييمها .
* مقولة المكان في الفلسفة .
* فكرة العلية ومبدأ الحتمية .
* فكرة العدد .
* تقييم نتائج علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة .
* نظرية العقل الجمعي في ميزان النقد .
* تقييم النزعة الشيئية Chosisme في التفسير .
* مناقشة النزعة التاريخية عند مانهايم .

استعرضنا في الفصول السابقة ، موقف علم الاجتماع من مشكلات الفلسفة العامة ، حين يؤكد على الأصل الاجتماعي - عن طريق اضفاء المضامين الاجتماعية لمصادر المعرفة والمقولات. ولكن يتعذر علينا القول بأن وجهة النظر الاجتماعية قد صاغت الكلمة النهائية في حل مشكلات المعرفة . مما يدعونا الى مناقشة ذلك الأصل الاجتماعي في ضوء مناقشات الفلاسفة ، ومما يدعونا أيضا الى تقييم تلك المصادر الاجتماعية تقييما فلسفيا ، حين نقارن الموقف الفلسفي بما جاء به الاجتماعيون في تفسير طبيعة الفكر والمقولات .

وفي الواقع - لقد تعرضت سوسيولوجية المعرفة للكثير من الهجمات والاعتراضات ، التي بمقتضاها تتهافت وجهة النظر الاجتماعية ، لما لحقها من عثرات ولما أصابها من عقم في تفسيرها المبتسر ، لمشكلات الفلسفة . ففي ضوء مناقشتنا للأصول الفلسفية لنظرية المعرفة ، نجد أن المصادر الاجتماعية ليست كافية في تفسير مشاكل الفكر الميتافيزيقي ، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها .

ولذلك فاننا سنحاول أن نقدم بعض الاعتراضات الفلسفية في الرد على وجهة النظر الاجتماعية ، وأن نشير أيضا الى تلك الاتجاهات الاجتماعية المتعارضة في تفسير أصول الفكر ومصادر المعرفة ، حين ينقسم علم الاجتماع على ذاته الى « مذاهب ماركسية » و « اتجاهات دوركيمية » و « نزعات مانهايمية » تتعارض جميعها فتثير في علم الاجتماع - كما هو الحال في الفلسفة - عددا من المدارس ، ينحو كل منها نحوا خاصا في

تفسير الحتم الاجتماعي للمعرفة ·

وعلى نفس النحو الذي انتحيناه في عرضنا لوجهة النظر الاجتماعية ، حين حاولنا في الفصل الثاني أن نستعرض موقف علم الاجتماع من أصول المقولات ، سنحاول أيضا ، طبقا لمنهج العرض ، أن نبدأ أولا بمناقشة تلك الأصول الاجتماعية للمقولات ، في ضوء مصادر الفلسفة · ثم نشير بعد ذلك الى مختلف الاعتراضات التي قامت بصدد مساهمات الاجتماعيين في سوسيولوجية المعرفة ·

مشكلة المقولات في الفلسفة :

واذا ما بدأنا بمسألة المقولات ، فليس من شك في أن تلك المسألة لهي من أهم المسائل التي تعرضت لها الفلسفة · فقد تساءل الفلاسفة عن مصادر تلك المقولات ، وهل تخضع لأصول تجريبية ؟ أم أنها تتجاوز حدود التجربة (١) ؟ وهل تفرض المقولات على التجربة من الخارج ؟! أم أنها جميعا مستمدة من عناصر تجريبية ؟

تلك مسائل قديمة أثارها الفلاسفة ، حيث عالج أفلاطون ، فكرة المقولات وعددها في خمس (٢) ، وهي « الوجود » و « السكون » و « الحركة » و « الهو » و « الغير » · ولعل النظرة الأفلاطونية في المقولات ليست منطقية خالصة ، وانما تجدها ميتافيزيقية في جوهرها ، اذ أن أفلاطون قد استخدم لفظة « الفكرة L'idée » ليعني بها « مثال الشيء » (٣) · وبهذا المنهج المثالي فصل أفلاطون بين الفكر والوجود فصلا تاما ،

حين يميز تماما بين « ما هو معقول » و « ماهو محسوس » •

وعلى العكس من ذلك فلم يفصل أرسطو في مقولاته بين الفكر والوجود ، اذ أن « الفكرة L'idée » عنده ، لا تتحقق الا في تطابقها مع الشيء موضوع الفكرة ، على اعتبار أن الحقيقة عند أرسطو انما تتمثل في تطابق العقل والوجود ، وفي اتفاق الفكر والأشياء • تلك هي النظرية التطابقية التي استند اليها أرسطو بصدد تفسيره لطبيعة المقولات •

ولذلك كانت النظرية الأرسطية هي منطقية من جهة ، وميتافيزيقية من جهة أخرى ، اذ أن المقولات عند أرسطو من حيث أصولها ومصادرها هي « أجناس الوجود Genres de L'Etre » (٤) ، حيث قسم أرسطو الوجود الى تقاسيم منطقية بتصنيفه المشهور للأجناس والأنواع ، ومن ثم أصبحت المقولات الأرسطية هي أكثر الأجناس عموما في الوجود (٥) وأشدها اتصالا بالمعاني والتصورات الكلية •

وعلى حد قول « هاملان Hamelin » فانه يمكننا أن نرى مقولات أرسطو على أنها « صورية » ، ومن ثم تتصل بأصول «المنطق الصوري» • نظرا لما تتصف به من عموم وتجريد (٦) • ولكن Ch. Serrus (٧) في مقدمته المشهورة لكتاب « كانط » عن « نقد العقل الخالص *Critique de la Raison Pure* » • انما يرى أن مقولات أرسطو ليست بالصورية ، وانما هي واقعأمرها « ماهيات منتزعة » من التجربة •

بمعنى أن المقولات الأرسطية ليست الا تجريدات أو صورا

مجردة عن مضمونها الواقعي ، بعكس الحال في المقولات الكانطية اذ أنها في رأي « Ch. Serrus » صور منطقية خالصة ، وليست صورا مجردة ، من حيث أن هناك فارقا أساسيا بين ما هو « صوري Formel » وما هو « مجرد abstrait » .

وهذا ما يميزه كانط بوضوح فيما يسميه بالمعرفة القبلية A Priori ، والمعرفة البعدية A Posteriori (٨) .

واذا استخدمنا لغة كانط ومصطلحاته ، نستطيع أن نقول : ان « المجرد الأرسطي » هو في حقيقة أمره « بعدي » أي لاحق على التجربة ، أما « الصوري الكانطي » فهو « قبلي » أي سابق على التجربة . وبهذا المعنى أصبحت المقولات عند كانط هي « صور الفكر القبلية » الكامنة في العقل الخالص ، كما أنها أيضا شروط الفهم الضرورية لقيام المعرفة .

واذا كان « كانط » قد التفت الى « صور المقولات » ، فقد انشغل « هيجل Hegel » من بعد ، « بمادة تلك المقولات » وفحوى تلك الصور . ونظر هيجل بذلك الى «مضمون الفكر» . وحاول أن يبتدع منطقا جديدا يبحث في « مادة الفكر » ويتعلق بفحوى المقولات ، ولا يقيم وزنا لصوريتها أو فراغها الكانطي .

ذلك هو « منطق الفحوى » أو المضمون الذي التفت اليه منطق الجدل الهيجلي ، معترضا به على المنطق الصوري الكانطي ، اذ حاول هيجل أن ينظر الى مضمون الحكم والفكر دون الالتفات الى صوره أو أشكاله . وبهذا الفهم الهيجلي ارتبط الفكر بالتاريخ ، اذ أن التاريخ هو المصدر الخصب لمضمون الفكر . فلم يلتفت

كانط الى التاريخ ، ولم يؤكد تاريخ الفكرة ، ولم يعرف كانط أن لهذا التاريخ قانونا ومنطقا ، وهذا ما اعترض به « هيجل » على كانط ورفض ارجاع الحقيقة الى مجرد قوانين صورية في العقل ، اذ أن الحقيقة المجردة عن الواقع وعن التاريخ ، تصبح « حقيقة غير ذات مضمون » ، ولكننا نجد أن للحقيقة وجودها ومضمونها وحيويتها وبقاءها ، حيث أن للحقيقة تاريخا في النفس وتاريخا في الوجود ٠

وبذلك حاول هيجل أن يقيم « قنطرة » بين العقل والوجود الواقعي ، وأصبح « كل ما هو واقعي معقول ، وكل ما هو معقول هو واقعي » وفي هذا المعنى يقول هيجل في كتابه « فينومينولوجيا العقل The Phenomenology of mind » :

« اذا قلنا ان المقولات عارية تماما عن »
« الواقع ٠ فان ذلك القول يعني أنها لا تتضمن »
« في ذاتها أية حقيقة ٠ لأنها تظل حقيقة »
« صورية دون أن تصبح حقيقة كاملة ٠ واذا »
« ظلت الحقيقة صورية خالصة ، دون أن تلتبس »
« بالواقع ، فهي تجريد فارغ ، اذ أنها حقيقة »
« منفصلة عن مضمونها ومحتواها » ٠ (٩)

ومن هذا القول يتضح أن « الواقع » و « المعقول » شيء واحد ، وهذا الشيء الواحد ليس صوريا ، لأنه ليس عاريا عن المادة والمضمون ، بل هو شيء خصب ، ممتليء بالتنوع والاختلاف والحركة والحياة لأنه زاخر بالمتناقضات ٠

ولذلك رفض هيجل ذلك النوع من المنطق الذي يضحي بالخصوبة والحركة والتاريخ ، من أجل التزام الضيق الصوري ، وعاب «هيجل» على «كانط» حين يقول بمقولات فارغة جوفاء . اذ أنها عارية عن الواقع والمضمون •

ومن ثم يكون الفارق الأساسي بين المنطق الهيجلي والمنطق الكانطي ، هو أن هيجل قد استبدل المنطق الصوري بمنطق الجدل ، وفصل صور المقولات عن محتوياتها ، بتأكيده على ذلك المحتوى الواقعي والتاريخي للفكر والمقولات (١٠) •

على اعتبار أن « فحوى المقولة » ومضمونها هو الذي يحدد صورة تلك المقولة ويرسم اطارها ، ففي هذا المحتوى يتجلى المضمون الداخلي للفكر ، ومن خلاله تعيش الفكرة ، وتنتعش ، لما يتميز محتواها من خصوبة وامتلاء •

وليس مضمون المقولة الهيجيلية ، ثابتا ، وانما هو مضمون متغير ، لا يستقر على حال ، تلحقه « الصيرورة » الدائمة لارتباطه المستمر بالواقع واحتكاكه الدائم بحركة التاريخ ، فلقد صدرت « مثالية » الفكر الألماني عن « واقع » الثورة الفرنسية (١١) •

وهذا هو المثال التاريخي الحي الذي أخذ به هيجل ، كي يؤكد أرتباط الفكر بحركة التاريخ ، وكي يفسر صلة العقل بالواقع• من حيث أن العقل هو بالضرورة قوة تاريخية يخضع لها كل من في الزمان والمكان ، كما أن العقل هو باعث التقدم خلال تاريخ الفكر • بمعنى أن التاريخ بمراحله وأطواره ، ليس الا مراحل

فكرية عامة (١٢) • ولذلك كان « هيجل » فيما يقول « مانهايم » هو الذي دفع بالفكرة الوضعية الى الأمام ، حين ربط « المطلق » بعملية التاريخ ، والروح بعجلة تطور العالم • (١٣)

ويرى « هيجل » ، أن كل فكرة هي « خصبة ممتلئة » وليست جوفاء ، كما أنها تحيا وتتطور ، وأن الحقيقة في ذاتها وفي فحواها ، انما هي في تغير دائم ، حيث أن الجمود هو الموت والثبوت هو العدم •

وللفكرة عند « هيجل » وظيفتان ـ احداهما منطقية ، بمعنى أن الفكرة تحمل في طياتها مبدأ لتوكيدها وبقائها • أما الوظيفة الثانية ، فهي ديناميكية، بمعنى أنالفكرة تنكر ذاتها وتناقضها، لأنها تحمل أيضا مبدأ لنفيها ، وهذا النفي يثير في الفكرة «أزمة باطنية» ، تجبرها على «الحركة» و «النمو» و «التقدم» ، حين تخرج عن انطوائها الى عالم أكثر خصوبة ، وحين يأتلف الضدان في وحدة أعلى هي « التركيب » بين « الفكرة » و « نقيضها » •

ومثال « هيجل » على ذلك ما قام به الفكر الألماني الكانطي ، حين ألف بين الفكر الفرنسي العقلي والفكر الانجليزي الامبيريقي ، في فلسفة وحيدة تجمع بينهما (١٤) • ومعنى ذلك أن « هيجل » قد اكتشف « مقولة النفي أو التناقض » لا من حيث أنها « مقولة منطقية » ، بل من حيث أنها « مقولة فلسفية ميتافيزيقية » ، مقولة تستند الى « جدل باطني » ، من حيث أن الجدل هو مصدر الفكر وأساس المقولات •

«فالوجود» مثلا هو أول المقولات التي تقابلها مقولة «العدم» ، ومن ثم ينتقل الفكر بين « الوجود » و « العدم » ويخرج من ذلك التناقض القائم بينهما ، حين يوفق بين « الوجود » و « العدم » في مقولة أعلى هي « الصيرورة » ، اذ أنها مركب يجمع بين النقيضين ففيها « ما هو وجود » وفيها « ما هو عدم » ·

ومعنى ذلك أن الحقيقة الهيجيلية كامنة في الصيرورة والحركة ، كما أنها وليدة « الصراع » القائم في الوجود ، كما انها أيضا وليدة « الخصب » الذي يعمل في قلب الوجود · أي أن الحقيقة تنتقل من الوجود الى السلب الى الصيرورة ، ولا تخمد أو تنكمش والا أصابها الموت ولحقها الذبول ، ان لم تتسرب اليها ثانية عناصر النفي والتناقض فتبعث فيها الحياة ، وتضفي على وجودها غنى وخصوبة حين تبحث عن الجديد ، وتتجه نحو التقدم ·

الهيجيلية والنظرية السوسيولوجية :

ازاء هذا الموقف الهيجيلي بصدد الفكر والمعرفة والوجود ـ نستطيع أن نتساءل : هل يمكن اعتبار ميتافيزيقا هيجل منهجا رئيسيا للفكر الاجتماعي والتاريخي ؟ والى أي حد كانت فكرة التحول الهيجيلية مصدرا أساسيا من مصادر علم الاجتماع الماركسي والمانهايمي ؟ وكيف كانت الفلسفات السابقة على ظهور علم الاجتماع الوضعي ، مهدا فكريا خالصا لصدور النظرية الاجتماعية في المعرفة والمقولات ؟

لا شك أن هيجل في ربطه الديالكتيكي بين حركة الفكروحركة التاريخ قد وصل بين العقل والواقع ، وربط بين المنطق والتاريخ ، أو بكلمات أكثر دقة ، نستطيع أن نؤكد أن النزعة الهيجيلية كانت حلقة الاتصال بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، حين عقدت الصلة بين المنطق وفلسفة التاريخ ٠

وبذلك ساعدت النظرية الهيجيلية على ظهور النزعات التاريخية ، وكانت سببا مباشرا لصدور النظرية الاجتماعية وظهورها على مسرح الفكر الانساني ، وهذا ما أكده « هربرت ماركيوز Herbert Marcuse » في كتابه « العقل والثورة *Reason and Revolution* » والذي جعل له عنوانا ثانويا « هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية *Hegel and the Rise of Social Theory* » ٠

حيث صدرت عن هيجل البذور الأولية للاتجاهات الوضعية والماركسية في علم الاجتماع ٠ فقد قرأ « أوجست كونت Auguste Comte » منذ حداثته كتابات « هيجل » حيث ذكر « كونت » في احدى رسائله الى صديقه d'Eichthal في ١٠ ديسمبر ١٨٢٤ ، الذي كتب اليه يقول : انه « يعتبر هيجل واحدا من كبار الميتافيزيقيين الذين توصلوا بالميتافيزيقا الى فكرة النسبية عن طريق الجدل الديالكتيكي » (١٥) ٠

واذا كان هيجل قد تمكن من العثور على مفتاح التاريخ في ديالكتيك الفكرة ، فقد كان الوضعيون يرون أن هذا المفتاح التاريخي يتمثل في اكتشاف « القوانين » والتعميمات التي تفسر التغيرات الاجتماعية والتطورات التاريخية ، مما جعل «كونت»

يقول « بالديناميكا الاجتماعية » كي يعبر بهذا العلم التغيري الذي اصطنعه لتحديد فلسفة التاريخ ويرسم حدود التطور للعقل الانساني في ضوء قانون الحالات الثلاث ٠

واذا كان لفكرة التحول الهيجيلية أثرها في فلسفة التاريخ وفي علم الاجتماع الديناميكي عند « كونت » ، فقد كان لها أيضا صداها عند أصحاب المادية الجدلية لدى الماركسيين ومن نحا نحوهم ٠ ولعلنا نعلم ـ أن المادية الجدلية كفلسفة من فلسفات المادة ، لا تهتم بالمادة في صورة جماد ولكنها تنظر الى المادة وقد « عملت فيها يد الانسان وعقله » ٠

واهتمت المادية الجدلية فلسفيا ومنطقيا « بمادة » الأحكام ولم تلتفت الى « صورتها » ، ومن هنا صدرت تسميتها « بالمادية الجدلية » ٠ من حيث أن صور الأحكام لها وجودها الذهني ، أما الوجود الحقيقي عند ماركس فهو الوجود المادي ؛ ذلك الوجود الذي يتفاعل فيه فعل المادة بعقل الانسان وفكره ٠
ولقد كان « ماركس » فخورا كل الفخر ، اذ أنه أخذ منطق هيجل الجدلي ثم قلبه رأسا على عقب (١٦) ٠ فاذا كان هيجل قد ابتدأ بالفكر ثم انتقل الى الطبيعة ، فان الماركسية قد عكست الوضع ، فبدأت المادية الجدلية بالطبيعة ثم انتهت أخيرا الى الفكر ٠

ولقد اتفق الماركسيون مع هيجل ، بأنه قد أصاب في اعتباره «التناقض» خطوة أساسية في سبيل التوصل الى الحقيقة، واستفاد الماركسيون من هذا الاكتشاف ، وأصبحت الحقيقة في نظر

الماركسي وليدة التناقض والصراع ولا بـد مـن رفع ذلـك التناقض ، والعمل على ازالة الصراع •

واذا كان الجدل الديالكتيكي الهيجلي ، يتجه في نهاية التاريخ نحو تحقيق الحرية ، فان المادية الجدلية ، انما تهدف تاريخيا نحو تحقيق المجتمع الشيوعي اللاطبقي ، حيث أن المشكلـة الأساسية للفلسفة المادية الجدلية هي مشكلة الانسان وشقاؤه في حياته العملية ، وغاية المادية الجدلية تحتم حل مشكلـة الانسان ، عن طريق الايمان بحتمية الحل الاشتراكي ، بقصـد تطوير العالم وتغيير الانسان •

وليس من شك أن هناك قدرية في الاتجاه الماركسي ـ فكمـا اعتبر كونت ـ الحالة الوضعية هي النهاية ، فان ماركس قد نظر الى الاشتراكية العلمية على أن غايتها انما تتجه في النهاية نحو مجتمع بلا طبقات •

وليس من شك أيضا ـ أن الجدل الماركسي لم يعد كما هـو الحال بالنسبة لهيجل ـ نوعا من البحث النظري الميتافيزيقي ـ فلم يكن الجدل الماركسي جدلا منطقيا ، بل لقد صار « تحليلا واقعيا » للقوى الاجتماعية في سيرها وصراعها التاريخي •

فاذا كان هيجل « ديناميكيا » في تصـوره المنطقي « لتطـور الفكرة » ، فان ماركس كان ديناميكيا هـو الآخـر في تصـوره الجدلي « لتطور المجتمعات » • واذا كانت « الفكرة » هي التي تحدد التاريخ عند هيجل ـ فان «التاريخ» عند ماركس ، وبصفة أساسية البناء الأسفل هو الذي يحدد « الفكرة » (١٧) •

المدرسة الفرنسية الجديدة :

وهكذا ارتبط مصير الجدل الهيجيلي بدخوله في صلب الفكر الاجتماعي ، وظهور التيارات المادية والوضعية والماركسية ، كبدايات أولية لنشأة علم الاجتماع ، أما في ميدان الفكر الفلسفي ، فقد صدرت عن هيجل «المدرسة الفرنسية الجديدة».

تلك المدرسة التي قادت حركة مضادة للوضعية والآلية، والتي أنكرت الجبرية والحتمية المادية ، ودافعت بحرارة عن « الروحية والغائية » ، فظهرت طبقة فلاسفة الحرية من أمثال « رافيسون Ravaisson » و « لاشيلييه Lachelier » و « اميل بوترو Emile Boutroux » ، وظهرت هذه الطبقة كي تقاوم وضعية كونت ، وتناهض مادية ماركس .

فليس العالم كما يتصوره الوضعيون والماركسيون حقيقة مادية تسيطر عليه العلية الآلية ، اذ أن « مبدأ الحتمية » أو « السببية المادية » ، ينبغي في رأي رافيسون أن يتضمن مبدأ آخر هو السببية الغائية . ولذلك حاول « رافيسون » أن يؤكد « حقيقة الروح » عن طريق القول بان تلك الروح هي « الجوهر الكامن » وراء حقيقة وظاهر الكون المادي (١٨) .

والفكر عند « لاشيلييه » لا يخضع لتلك الحتمية الآلية التي يقول بها الوضعيون ، وانما يتميز الفكر بأنه نشاط تلقائي حر يقوم به الانسان المفكر ، اذ أن المعرفة في ذاتها هي « دالة الحرية » ، والمعرفة ممكنة عند « لاشيلييه » لما تتميز به الروح الخلاقة من تلقائية وابتكار .

وحاول « اميل بوترو » رائد المدرسة الفرنسية الجديدة أن يدعم حقيقة الحياة الروحية عن طريق القاء الشك في قيمة المعرفة العلمية ومبلغها من اليقين • (١٩) على اعتبار أن العلم ليس كما تدعي الفلسفة الوضعية ، هو اللون الوحيد الممكن للمعرفة ، والا انطبع العقل بطابع الجمود ، وهو طابع غريب عنه ، ومن ثم تكون النتيجة الحتمية للحركة الوضعية هي اختزال العقل الى لون من ألوان الطبيعة المادية •

ولقد كانت لفلسفة « Cournot » ، عن الصدفة ومبدأ الحتمية رد فعلها الفلسفي المباشر عند « بوترو » • فكان لتلك الفلسفة صداها المباشر في الالحاح بالعودة الى « الاتجاه العقلي Rationalism » وتأكيد فكرتي « الروح » و « الحرية » • (٢٠)

ويرى « رايموند باييه Raymond Bayer » أن أصول الاتجاه الفلسفي عند بورترو، انما ترجع الى أصلين فكريين استمدهما من Claude Bernard من ناحية ، وفون هارتمان Von Hartmann من ناحية أخرى (٢١) ، ومن التقاء هذين التيارين : التجريبي عند « برنارد » والتطوري عند « هارتمان » استطاع « بوترو » أن يكون لنفسه فلسفة روحية تقوم على الايمان بالعقل والحرية •

فهاجم الحتميين القائلين بالجبرية (٢٢) ، وأثار الكثير من المسائل الفلسفية ، التي تدخل في صلب الميتافيزيقا • كمسألة « الضرورة » ان كانت نسبية أم مطلقة ، ومسألة « القانون الطبيعي » وامكان تحقيقه ، ومشكلات العلية والزمان والمكان ومصادرها في الفلسفة وعلم النفس والتاريخ •

ولقد أنكر « اميل بوترو » مبادىء العلية المادية ، واعترض على القول بالحتمية في الطبيعة ، وأكد الحريـــة في مقابـل الجبرية (٢٣) . وبالرغم من تلك الحركة المضادة للوضعية التي أثارها « اميل بوترو » الا أنه قد حاول أن يوثق الصلة بين روح الدين وروح العلم ، (٢٤) وأكد انبثاق الفلسفة والعلم عـــن روح الفكر الديني منذ صدرت فلسفات اليونان الأولى في عصر ما قبل سقراط (٢٥) .

وما يعنينا من كل ذلك هو أن نقول بأن ، المدرسة الفرنسية الجديدة التي قامت بزعامة « لاشيلييه » و « اميل بوترو » قـد أثارت الكثير من المسائل الميتافيزيقية، وتعرضت لشتى مشكلات الفكر الفلسفي ، وبخاصة فيما يتعلق بمشكلة مقولات الفكـر الانساني ، وما ثار حولها من مناقشات الفلاسفة ، حين تناولوا كثيرا من المسائل المتخلفة عن مذهب كانط وميتافيزيقا هيجل .

وفي ضوء مناقشات فلاسفة المدرسة الجديدة ، صدرت المدرسة الفرنسية الاجتماعية ، وفي هذا الجو الفكري الفلسفي ، ظهـر « اميل دوركيم » وتلامذته المعاصرون له من أمثـال « لوسيان ليفي بريل » و « مارسيل موس » و « البير باييه Albert Beyer » .

ولعل « اميل دوركيم » قـد استقى بين جـدران وأروقـــة « Normale » ما يجعله على دراية بأصول تلـــك المسائل المطروحة أمام الفكر الفلسفي في عصره ، فدرسها دراسة فلسفية كاملة حين تلقاها من دروس أساتذته من أمثال « اميل بوترو » و « شارل رينوفييه Renouvier » (٢٦) .

وحاول دوركيم أن يقف من تلك المسائل الفلسفية موقفـــا ايجابيا ، وأن يفسرها تفسيرا اجتماعيا ، كما حاول أيضا أن يقدم لها حلولا من وجهة نظره الاجتماعية ــ وفي هــذا الصدد يقول « اميل برييه Brehier » في تاريخ الفلسفة :

« لقــد وجــد علــم الاجتماع الدوركيمي أنه »
« يتعين عليـــه أن يضع ويقــدم حلولا لمسائل »
« مــن صميم اختصاص الفلسفة ٠ وما يهمنــا »
« في هذا الصدد هو هـــذا التحويل للمشكلات »
« الفلسفية الى مشكلات اجتماعية » ٠ (٢٧)

من تلك الكلمات التي ساقها المؤرخ الفيلسوف « اميل برييه » يتضح لنا أن مدرسة دوركيم الاجتماعية قد قامت بمحاولة كبرى بصدد نقل أو تحويل مشكلات الميتافيزيقا وتفسيرها من وجهة نظر علم الاجتماع ، ولكن ما هي تلك المشكلات التي طرقهـــا « اميل دوركم » في ميدان الفلسفة ؟ وهل قــدم علم الاجتماع بصددها حلولا نهائيـــة ؟

ليس من شك أن « اميل دوركيم » قد حاول أن يقيم « نظرية للمعرفة » ، وأن يضع أساسا نظريا لعلم الاجتماع ، فاصطـدم بميدان الميتافيزيقا ، وتعرض لمشكلات الفلسفة في المعرفـــة والمقولات ٠٠

وليس من شك أيضا أن اهتمام علــم الاجتماع الدوركيمي بمسألة مقولات الفكر ومشكلات المعرفة ، يرجع الى أن «وركيم» و « ليفي بريل » و « مارسيل موس » قد حاولــوا جميعا ، الرد

على تحليلات الفلاسفة والاعتراض على مناقشتهم بتأكيد الأصل السوسيولوجي للمعرفة ، وتفسير المقولات من وجهة النظر الاجتماعية ، عن طريق الكشف عن المصادر الثقافية والاجتماعية لأفكارنا عن الزمان والمكان والعلية والعدد •

ولكن ــ تلك المقولات ما مصادرها ؟ وما أصولها في الفكر الفلسفي ؟ وكيف ناقشها الفلاسفة طوال تاريخ الفكر ؟ وكيف تعددت حولها مختلف وجهات النظر ؟

مقولة الزمان :

ولنبدأ بمقولة الزمان ، ولنحدد طبيعة تلك المقولة الميتافيزيقية بمناقشة أصولها ومصادرها في الفلسفة ، حتى تتبين لنا الفوارق الأساسية بين الزمان الاجتماعي والزمان الميتافيزيقي •

ان التصور الأفلاطوني لفكرة الزمان ، هو تصور استاتيكي دائري يستند الى تتابع الحركة الرتيبة المطلقة للأجرام الفلكية، بمعنى أن الزمان كما عرفه أفلاطون في « طيماوس » هو الصورة المتحركة ، للأبدية (٢٨) • فالزمان الأفلاطوني هو زمان يتميز بالسرمدية والحركة الدائمة، اذ أنه زمان أبدى خالد لا ينقطع•

وعلى غرار أفلاطون ، ربط أرسطو بين الزمان والحركة ، الا أن الفارق الأساسي بين التصورين الأرسطي والأفلاطوني ، يرجع الى أن أفلاطون قد اعتبر الزمان هو الحركة في ذاتها ، أما أرسطو فقد اعتبر الزمان هو مقدار الحركة (٢٩) ، كما أن

« لا نهائية » الزمان الأفلاطوني ليست أفقية كلانهائية الزمان الأرسطي ٠

حيث أن الزمان الأفلاطوني دائري مقفل يتألف من دورات متعاقبة في الزمان ، تلك التي تبدأ بالميلاد وتنتهي بالموت، أما الزمان الأرسطي فهو زمان يسير في خط مستقيم ، ويستند الى فكرة « الآن » ، حيث أن « الآن » هو الذي يحدد الماضي والمستقبل في حركة مستقيمة أفقية متجانسة ٠

ولذلك اعتبر أرسطو الزمان هو « مقدار الحركة » أو هو «عدد الحركة المقاسة» (٣٠) المحددة باللحظات والآنات ٠ فالزمان الأرسطي اذن ليس مطلقا كالزمان الأفلاطوني ، وانما هو زمان طبيعي حسي يقاس بالحركة ، أي أنه زمان الساعات لأنه زمان معدود مقاس ، والمعدود هو « الآنات » المتوالية المتتابعة في حركة أفقية مستقيمة ٠

وبهذا المعنى الأرسطي ، أصبح الزمان نوعا من العدد أو المقدار أو الكم ، اذ أن الزمان مثل العدد له ناحيتا الاتصال والانفصال ٠ ونحن لكي نشعر بحركة الزمان وقياسها ، لا بد وأن ننظر اليه على أنه « كم منفصل » وأن نميز في الوقت ذاته، بين « العدد المعدود » أو القابل للعد ، وهو العدد الموضوعي ، وبين « العدد الذاتي » ، أو العدد كفكرة يكونها العقل كوسيلة للعد ٠

وفي ضوء هذا التمييز الزماني العددي ، نقول : ان العدد القابل للعد هو الزمان المتصل ، أما العدد كوسيلة للعد هو.

الزمان باعتباره كما منفصلا (٣١) ·

وخلاصة القول: أن تعريف الزمان بالعدد أصبح في الميتافيزيقا مسألة مشهورة وضعها أرسطو ، اذ أن الزمان ليس خاضعا للقياس والموضوعية ، وانما الزمان في النفس ، والعدد لا يوجد الا في النفس العادة ·

وليس من شك أن التصورية الأرسطية لفكرة الزمان ، تصورية خاطئة ، لأنها خلطت بوضوح بين فكرة الزمان وفكرة المكان ، اذ أن الزمان الأرسطي يستند في حقيقة أمره الى مكان « الآن » في ذلك النسق الحركي المتتابع للآنات المتوالية ·

ولكن الزمان لا ينقسم ، لأننا اذا قسمناه الى « آنات » أو «لحظات» فلسوف يتحول الزمان الى مكان، الأمر الذي لا نستطيع معه الرد على حجةالسهم المشهورة لدى «زينون» ، فليس لديناالا أن نرفض ذلك الحلالأرسطي لمسألة الزمان، وأن نعرض عماجاء به بصددها من افتراضات تتعلق بفكرة « الحركة المعدودة » ، والزمان المنقسم ذي الآنات المتوالية ·

حيث أن « ديمومة الزمان La durée » فيما يقول برجسون ، هذه الديمومة هي ذاتها كثرة كيفيةMultiplicité Qualitative(٣٢) لا تمت بصلة ما الى العدد ، كما أن الزمان نمو عضوي وليس « كما » متزايدا ، اذ أنه يتميز « باللاتجانس Hétérogéneité » بمعنى أن الديمومة الزمانية لا تقبل التفكك أو التكميم ، فليس الزمان « كما » أو « عددا » فيما ظنت التصورية الأرسطية ·

وأكبر الظن ـ أن خطأ التصورية اليونانية للزمان ، يرجع الى أن الفلاسفة القدماء قد مزجوا بين نظرياتهم في الزمان وبين فلسفاتهم في الوجود ، حيث كان الفيلسوف اليوناني القديم ينظر الى الزمن من خلال الوجود فربط بذلك بين عالم الفكر والمقولات من ناحية ، وبين عالم الوجود من ناحية أخرى ٠

فقد حاول أفلاطون مثلا ـ أن يوفق بنظريته في المثل بين فكرة السكون البرمنيدي ، وفكرة التغير الهرقليطي ، وتتعلق هاتان الفكرتان بالوجود والحركة والزمان ، وحل أفلاطون ذلك التعارض القائم بين الحركة والسكون ، بأن وضع الزمان الثابت والوجود الساكن في عالم المثل ، أما الزمان المتحرك والوجود المتغير فهو يلحق بعالم الأشباح ويتصل بعالم المحسوسات ٠

ولقد ارتبطت نظرية الزمان الأرسطية بنظريته في الوجود ، حيث ربط أرسطو مسألة قدم الزمان ولا نهائيته بفكرته عن قدم العالم ، فلم يأخذ أرسطو بفكرة اللانهائية الدائرية المقفلة التي قال بها أفلاطون ، وانما يؤيد لا نهائية الزمن في المستوى الأفقي وفي اتجاهه المستقيم ، ولذلك كان الزمان الأرسطي يتصف بالقدم لأنه زمان لا بداية له ، وبالتالي ، فهو زمان قديم قدم العالم ٠

واذا كانت التصورية اليونانية القديمة لفكرة الزمان ، قد ارتبطت في أساسها بفلسفات اليونان في الحركة ونظراتهم في الوجود ، الا أن التصورية الحديثة تتصل برمتها بنظرية المعرفة ٠ فقد انقسمت الفلاسفة في العصر الحديث حول فكرة

الزمن ، وظهرت في نظرياتهم في المعرفة مختلف المدارس « الواقعية » و « التصورية » ٠

ويقول الواقعيون بواقعية الزمان في الخارج على اعتبار أن الزمان عند التجريبيين هو ظاهرة فيزيقية أو امبيريقية تخضع للكم والقياس والملاحظة (٣٣) ، أما التصوريون فقد ردوا فكرة الزمن الى عالم « التصورات » ٠

ويمدنا المذهب الديكارتي - بمثال للواقعية الزمانية حيث أن الزمان عند ديكارت له أساس واقعي ، كما يستند الى فكرة اللحظة أو البرهة الحاضرة (٣٤) ، تلك الفكرة التي تميز الخلق المستمر عند ديكارت ، اذ أن فكرة الخلق الديكارتية هي عبارة عن لحظات متتابعة ، وهذه اللحظات هي خواص ذاتية للأشياء باعتبارها مخلوقات ٠

وليس من شك في أن النظرية الواقعية الزمانية لم تتخذ مبناها الكامل الا عند « اسحق نيوتن » مؤسس علم الطبيعة ، حيث رأى « نيوتن » أن العلم الفيزيقي يحتاج مقدما - لامكان التفسير العلمي - الى افتراض واقعية الزمان والمكان ، وقيام كل منهما في وحدة لا متناهية مطلقة متجانسة الأجزاء ٠

ومن ثم حاول « نيوتن » أن يعطي حلا لمسألة الزمان والمكان ، وأن يقرر طبيعة فكرة الزمن ، فطلع علينا بفكرة « السرعة المنتظمة Une VitesseUniforme » حيث أن كل السرعات في رأي نيوتن انما تتألف من عنصرين رئيسيين :

أولهما « العنصر المكاني » الذي تبدأ منه الحركة ثم تنتهي ، وثانيهما «العنصر الزماني» ويقصد به زمان السرعات المستغرق في سائر الحركات (٣٥) والذي هو أيضا زمان الحركات المستغرق في سائر السرعات • واستنادا الى ذلك الفهم ، أكد نيوتن واقعية الزمان بتعريفه الذي يتعلق بالسرعة والحركة ، وخيل اليه بذلك أنه قد وضع حلا نهائيا لمشكلة الزمان •

فقد اعترض « أوكتاف هاملان Octave Hamelin » (٣٦) على نظرية الزمن التي يقول بها نيوتن ، فليس الزمان هو السرعة المنتظمة ، اذ أن ذلك يتطلب منا أن نعرف مقدما طبيعة الزمان الذي مضى ••• وهل مضى هذا الزمان على نمط واحد ؟ وهل ما زال يمضي في شكل متساو رتيب ؟!! أم أن الزمان يمضي على غير نمط ، وفي سرعات غير متساوية؟ وهل تستطيع آنات الزمان المتتابعة أن تقع في سرعات أكثر أم أنها قد تبطيء كي تقع في سرعات أقل ؟ • وتلك مسائل عديدة أثارها « هاملان » في الرد على واقعية نيوتن ، بل وفي رفض التصورية الواقعية برمتها •

وفي مقابل المدرسة الواقعية للزمان ، ظهرت المدرسة التصورية التي يمثلها « ليبنتز » أصدق تمثيل ، حيث وجه « ليبنتز » الكثير من الانتقادات والاعتراضات التي تتهافت معها واقعية « ديكارت » و « نيوتن » •

فليس في فكرة الزمان ما يشير الى جوهريتها الشيئية ، ولا تتصل مقولة الزمن بعالم الأشياء الواقعية • فالزمان عند « ليبنتز » أمر تصوري بحت ، وينبغي في رأيه النظر الى الزمان

والمكان على أنهما مجرد اعتبارات في الذهن ، فلكي تكون لدينا فكرة عن المكان يجب أن نتصور علاقات مواضع الأشياء ، كما أن اللحظات التي تقع خارج الأحداث لا وجود لها ، فهي ليست الا تتابع الأحداث من وجهة النظر التصورية الخالصة .

ومعنى ذلك أن المكان هو كتصور عقلي ليس الا نظام تواجد الأشياء معا أي نظام «التصاحب في الوجود» ، بينما يكون الزمان هو نظام «التتابع للأحداث» وكل من نظام التصاحب في الوجود ، ونظام التتابع في الأحداث ، هما من قبل التصور العقلي ، ولذلك فهما تصوريان فحسب .

وفي نطاق هذين المذهبين الواقعي والتصوري عند « نيوتن » و « ليبنتز » نستطيع أن نتفهم موقف كانط ، الــــذي تكونت نظريته على أساس وجهتي النظر الواقعية والتصورية . حيث قبل « كانط » من نيوتن حاجــة العلــم الفيزيقي الى افتراض واقعية الزمان والمكان ، في وحدة لا متناهية مطلقة « متجانسة الأجزاء » .

ولكن كانط رفض الواقعية النيوتينية لأنهــا لا تستطيع أن تفسر معنى الكلية والضرورة ، فلا بد اذا من رفض التصوريـــة الواقعية عند نيوتن ، والقول بأولية الزمان والمكان من حيث كونهما ضروريين وكليين .

فليس الزمان الكانطي تصورا امبيريقيا مشتقا من التجربة أيا كانت ، ولكن هو ذلك التآني La simultaneité (٢٧) المشاهــد في تتابع الأحداث والذي يتجلى في سياقها .

فليس من شك اذن أن الزمان هو تصور ضروري لأنه يخدم في قيام كل « حدس Intuition » ، كما أنه وان كان تصورا معطى Donné من ناحية فهو « قبلي a Priori » من ناحية أخرى .

ومن ذلك يتضح أن « ليبنتز » كان على حق في انكاره على « نيوتن » بصدد واقعية الزمان والمكان ، لأنهما نظامان ذهنيان لعلاقات الأشياء والأحداث .

ولكن هذين النظامين لا يمكن ردهما الى مجرد ماهيات أو تصورات عقلية على ما يقول « ليبنتز » وهذا هو الاعتراض الرئيسي الذي اعترض به « كانط » على « ليبنتز » فان الزمان الكانطي ليس مجرد تصور عام ولكنه صورة خالصة une forme pure في « الحدس الحسي L'intuition sensible » (٣٨) .

ومن هنا ينكر « كانط » على « ليبنتز » الصفة العقلية الخالصة لفكرة الزمان ، اذ أن الزمان الكانطي من معطيات الحساسية ، لأنه « صورة الحس الداخلي La forme de sens interne » (٣٩) ، أن أنه صورة الحدس ، ومن ثم كان الزمان الكانطي « حدسيا » من ناحية و « أوليا » من ناحية أخرى ، اذ أنه صورة أولية من صور الحساسية ، ولذلك يصبح الزمان هو « الشرط الصوري والقبلي La Condition formelle a Priori لكل الظاهرات على العموم .

وهكذا تكونت التصورية الترانسندنتالية الكانطية لفكرة الزمان ، على أساس نظريتي « نيوتن » و « ليبنتز » ، فقد قبل كانط من الأول فكرة الزمان والمكان كأساس للعلم ولكنه رفض

واقعيته • وحين قبل من الثاني موقفه التصوري حيالهما ، رفض كانط اعتبارهما تصورات جوفاء مؤكدا أنهما « حدوس اولية » ، حيث أنهما صور قبلية لكل احساس عند بني الانسان، وهذه هي التصورية الترانسندنتالية •

وليس من شك في أن « ليبنتز » قد وقع في خطأ التصورية الأرسطية ، حين نظر الى الزمان على أنه « نظام التوالي L'ordre des Cuccessifs » (٤٠) ، أو بما أسماه بـ « نسق المتواليات الممكنة » ، بحيث أصبح الزمان عند ليبنتز هو نظام النسب والاضافات القائمة بين الأشياء والموجودات •

ولقد اعترض « أوكتاف هاملان Octave Hamelin » بأن هناك غموضا واضحا في موقف «ليبنتز» وتصوره لفكرة الزمان ، اذ أنه مزج في تصوريته الزمانية بين التصور المكاني والتصور الزماني ، وخلط ليبنتز بوضوح بين الحركة والامتداد ، بحيث أصبح الزمان عند ليبنتز مساويا للكمية سواء بسواء (٤١) •

ولقد كانت آفة « كانط » ـ فيما يقول « برجسون Bergson » (٤٢) انه اعتبر الزمان وسطا متجانسا ، ولم ينتبه كانط الى أن الزمان هو « الديمومة La Durée » الواقعية من الآنات واللحظات المتداخلة •

فاذا ما اتخذ الزمان الكانطي صورة الكل المتجانس ، فانه يكون قد عبر عن المكان • اذ أننا اذا ما وضعنا الديمومة في حيز مكاني ، فان ذلك يكون بمثابة اقامة التعاقب في قلب التعاصر ذاته، وفي ذلك تناقض صريح (٤٣) • هذا هو مضمون الاعتراض

البرجسوني على التصور الكانطي لفكرة الزمان ·

وهناك اعتراض من نوع آخر ، صدر ازاء « كانط » عن الفلسفات الوجودية المعاصرة ، وبخاصة لدى « مارتن هيدجر Heidegger » الذي عالج فكرة الزمان بالنظر الى « الزمان الوجودي » ، أو زمان الكينونة الفردية ·

فقد التفت الفلاسفة الوجوديون الى الزمان على أنه « زمان الذات » ، زمان الوجود الانساني المشخص ، ولم يلتفتوا الى ذلك « الزمان العالمي » المتجانس الذي حدثنا عنه « كانط » ، اذ أن ذلك الزمان الكانطي ، هو في نظرهم « زمان لا وجودي » لأنه يتعلق فقط بوجود العالم ، بينما الأمر الهام عندهم هو وجود الانسان ·

فظهرت في الفلسفة الوجودية مقولات جديدة للزمان ، حيث يتكلم الوجوديون عن معنى « الآن Maintenant » و « الموقف Situation » و « اللحظة Instant » بالاشارة الى وجود الذات (٤٤) ·

وقد كان لزاما على كانط - في رأي « هيدجر » أن يعتبر الزمان ليس مجرد صورة من صورتي الحساسية ، بل بالنظر اليه على أنه الصورة الأولى لتجلي « الذات الترانسندنتالية » · حيث أن الزمان من وجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة هو موجود حقيقي ، وشأنه في ذلك شأن الذات ، ما دامت الزمانية هي الشرط الأول لكينونة الذهن الانساني ·

واستنادا الى هذا الفهم الوجودي لفكرة الزمان ، فقـد أشاد الوجوديون بالديالكتيك الهيجلي اشادة كبرى ، وبخاصة فـي فلسفة « سورين كيركجورد Soren Kier Kegaard » (٤٥) ٠

ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين الجدل الهيجيلي والنزعات الوجودية ، فلقد أكد هيجل بجدله الديالكتيكي ــ أن الفلسفة هي « الزمن مدركا في الفكرة Le Temps saisi en Pensée » (٤٦) وأن التناقض هو أساس كل حياة وكل حركـة ، ومن ثم أعطى هيجل للصيرورة الزمانيـة مكانهـا الشرعي في مجال التفكير العقلي ٠

ومن هنا بدأ العقل يتحرر من جموده ، ويتجرد من أسطورة « الثابت » وسراب « المثل الأفلاطونية » ٠ اذ أن الفكرة خصبة ممتلئة ليست جوفاء تتميز بالحركة والحيوية ، كما أن فيها ما يحمل عناصر هدمها ونفيها ، وتتضمن في باطنها تعارضا وصراعا داخليا ، يدفعها نحو فكرة أكثر خصوبة ٠

وان كان هذا هو حال الجدل الهيجيلي ، فاننا نجد أن سورين كيركجورد « أبو الوجودية » قد سار على نفس الدرب ولـكن بأسلوب مختلف ٠

حيث رأى أن المقولات الوجوديـة الرئيسية مثـل « القلق » و «اليأس» و «العدم» وهذه كلها مقولات ديالكتيكية في جوهرها ، بمعنى أنها تتضمن وتحتوي تعارضا باطنيا في داخلها ، فالقلق يتضمن الطمأنينة ، والعدم يستلزم «الوجود» ، واليأس يفترض « الرجـــاء » ٠

على حين أن الفارق الجوهري بين الديالكتيك الكيركجوردي الوجودي والديالكتيك الهيجيلي ، هو أن الأول يتميز بأنه ديالكتيك الوجود الحي الذي يتسم بالصيرورة واللاتجانس والتقطع المستمر ، بينما يكون الديالكتيك الهيجيلي مطردا رتيبا متجانسا ، حيث أن الزمان الهيجيلي هو زمان الفكر وحركته الثلاثية في الاطار الديالكتيكي ٠

ومن ثم كان الزمان عند هيجل هو زمان الفكرة في انتقالها الديالكتيكي وفي حركتها الدائبة نحو تحقيق الحرية ، على اعتبار أن تاريخ الفكر عند هيجل هو تاريخ الحرية ، كما أنه في الوقت ذاته هو تاريخ الفكر في انتقاله المنطقي في سياق تاريخي محتوم ، ومعنى ذلك أن السياق الزمني الهيجلي هو سياق منطقي ، يخضع للجبرية المنطقية ٠ (٤٧)

ولقد ميز « هاملان Hamelin » (٤٨) بين ما يسميه بالزمان العلمي ، وهو الزمان المستخدم في الكم والقياس ، وذلك هو الزمان الموضوعي أو « زمان الكم المتجانس Quantité Homogène » وبين ما يسميه « بالزمان الكيفي Qualitative » ٠

أما عن الزمان الموضوعي العلمي ، فهو ـ عند هاملان وبرجسون ـ ليس الا المكان كما يظهر ويتجلى على صفحة الشعور ، والذي يترسب وينطبع على سطح الوجدان، عن طريق الاحتكاك بالواقع الخارجي ، أما عن «الزمان الكيفي» أو « زمان الكيفية Qualité » فهو الزمان الحقيقي الخالص لأنه « ديمومة خالصة Pure Durée » تترسب في أعماق الشعور ٠

ومن ثم كان الزمان البرجسوني فكرة مباشرة صدرت عن معطيات الشعور ، ولا انفصال في ذلك الزمان الكيفي البرجسوني بين جزئياته ولا تمايز بين وحداته ، حيث تتوحد لحظاته وآناته بذاتها في وحدة كيفية فريدة ، باعتبارها « وحدة متآنية Simultané » (٤٩) ، تتميز بالتقدم والتتابع والتآني المستمر الذي لا يقبل العودة الى الخلف أو الوراء ٠

ولذلك حاول «هاملان» أن يوفق بين نوعي الزمان الموضوعي والكيفي ، ونظر الى الزمان كتركيب مؤلف من العلاقة والعدد ، حيث أن الزمان يعبر في الحقيقة عن ارتباط بحت مثل « العلاقة » ، وعن تمايز صرف مثل « العدد » ٠ فالزمان عند هاملان تركيب قبلي يربط بين الاتصال الكيفي والتمايز العددي ٠

واذا كان « هاملان » قد ميز بين الزمان الموضوعي والزمان الكيفي، وبين الزمان كتركيب قبلي يربط العلاقة بالعدد٠ فقد ميز العالم الفيلسوف الانجليزي « السير جيمس جينس Sir James Jeans » (٥٠) بين أنواع متعددة من الزمان في كتابه القيم « الفيزيقا والفلسفة *Physics and Philosophy* » ٠

حيث ذكر في طيات هذا الكتاب بعض المصادر المختلفة لفكرة الزمان ، مثل النظر المجرد الصادر عن العقل والتصور كأصل لفكرة «الزمان التصوري Conceptual Time » والشعور والتجربة والحساسية الداخلية بالنسبة للزمان « الادراكي أو الحسي Perceptual Time » والتفت الى مصدر ثالث مثل الطبيعة وحركة

الفلك ، حيث ينشأ عنهما « الزمان الفيزيقي Physical Time » ·

أما النوع الرابع للزمان عند « جيمس جينس » فهو « الزمان المطلق Absolute Time » (٥١) ويعني به زمان السرعات الضوئية والصوتية · ولقد تابع « جيمس جينس » الاتجاه الكانطي في تفسير فكرة الزمان ، على اعتبار أنها ليست واقعية أو حقيقية ، وليس لها وجود قائم بذاته خارج العقل ، اذ أنها فكرة « قبلية A Priori » لا تستند الى التجربة · (٥٢)

وهكذا عولجت فكرة الزمان طوال تاريخ الفكر الفلسفي ، وتلك هي نظرات الفلاسفة في فهم وتحديد مقولة الزمن ، وما يهمنا من هذا الاستعراض الفلسفي هو مناقشة موقف علم الاجتماع وما جاء به ـ بصدد مقولة الزمان ـ من جديد ، وهل وقف منها موقفا نهائيا حين فسرها تفسيرا سوسيولوجيا ؟

في الواقع لقد حاول الاجتماعيون أن يتعقبوا تلك « الأولية » التي نسبها كانط الى فكرتنا عن الزمان ، فزعم علماء الاجتماع أن الزمان اجتماعي في مصادره ، وأنه يختلف باختلاف المجتمعات · ومن ثم أصبحت فكرة الزمان الاجتماعي أمرا نسبيا بحتا ، فليس الزمان مطلقا ، كما أنه ليس صورة قبلية في الذهن الانساني ، ومن ثم أنكر الاجتماعيون تلك الضرورة والكلية التي يقول بها كانط ·

كما رفض « دوركيم » أيضا كل ما جادت به قرائح الفلاسفة ، ودرس تلامذته « فكرة الزمان الاجتماعي » في مستوى الشعوب البدائية · حيث أكد « مارسيل ماس Marcel Mauss » على الأصل

الغيبي أو السحري للتصورات الزمانية ، بدراساته المختلفة حول الشعائر والطقوس والتصورات السحرية • (٥٣)

كما أصبح الزمان الدوركيمي هو التعبير الصحيح عن ايقاع الحياة الجمعية ، باعتباره ذلك التتابع المشاهد في حياتنا الجمعية بما نمارسه من شعائر وطقوس (٥٤) فليس الزمان مجرد تتابع يسبح في فراغ ، كما أنه ليس صورة جوفاء على ما يقول كانط (٥٥) وانما هي صورة ممتلئة بعناصر اجتماعية •

ولكنا اذا ما قارنا الزمان الدوركيمي بالزمان الفلسفي الميتافيزيقي من جهة، واذا ما تعرضنا لمناقشة الزمان الاجتماعي في ضوء التفاسير الفلسفية من جهة أخرى ، لوجدنا أن التصور الاجتماعي لفكرة الزمن تصور قاصر ضيق • اذ أن الزمان الدوركيمي ليس الا ذلك الزمان الاستاتيكي الثابت ، فهو زمان ألي يذكرنا بالتصور الأفلاطوني، لأنه مقيد بالحركة الاجتماعية الدائرية الجامدة ، ومن ثم كان التصور الاجتماعي لحركة الزمان ، تصورا دائريا مغلقا ، لا يفسر الزمان كحركة تقدمية تربط بين الحاضر والمستقبل •

وليس من شك ، أن الزمان الاجتماعي هو في حقيقة أمره « زمان مكاني » ، لأنه زمان يتعلق بمكان الطقوس والشعائر خلال ديمومة الحياة الاجتماعية أثناء تتابع السنين والأشهر والأيام والساعات على ما يقول دوركيم (٥٦) • ولكن تلك السنين والأشهر والساعات انما هي علامات زمانية مكانية ، لأن الساعة الزمنية هي ساعة تخضع لاعتبارات المكان ، حيث تبدو

فيها الأوقات المختلفة وهي في عزلة عن بعضها بعضا ، ومثلها في ذلك كمثل أجزاء المكان (٥٧) ٠

وفي ضوء التصور البرجسوني المكاني ، نقول : ان الزمان الاجتمان هو ذلك الزمان المكاني الجامد الذي لا يفسر معنى الديمومة الصائرة ، والذي لا يكشف الغطاء عن مفهوم الصيرورة الدائمة ٠

حيث أن حركة الزمان الدوركيمية تستند الى حركة الطقوس والشعائر في مجتمع آلي جامد يذكرنا بمجتمعات النحل ، ومن ثم فهي حركة متجانسة تماثل تماما حركة «الأفلاك الاستاتيكية» ٠ على حين أن الزمان الحقيقي هو حركة ديناميكية تتميز باللاتجانس ، لأن الزمان « أمر كيفي » بحت لا يتعلق بالكم أو المكان ٠

واذا ما أخذنا بالتفسير الاجتماعي ، فكيف نفسر حقيقة الزمان الميتافيزيقي المطلق ؟ وما معنى الزمان الوجودي زمان « الكينونة » الشاعرة ؟ وكيف نتصور أشكال الزمان التي حدثنا عنها « جيمس جنس James Jeans » ؟! (٥٨)

في الواقع ان المعنى الاجتماعي للزمان لا يكفي ـ لضيقه وقصوره ـ لتفسير تلك التصورات الزمانية المعقدة التي جادت بها قرائح العلماء والفلاسفة ، فلقد التفت دوركيم الى ذلك المفهوم الاستاتيكي المغلق لفكرة الزمان ، ولم يلتفت الى تلك التصورات المطلقة والنسبية ، أو الى تلك التصورات الكمية والكيفية مما يصعب معها التفسير الاجتماعي الضيق ٠

فلقد اصبح الزمان « بعدا رابعا » في نظرية « انشتين » ذي النسبية ، على حين اقتصر دوركيم — علـى الالتفات الى بعـد « وحيد » من أبعاد الزمان وهو « البعد الاجتماعي » ٠

وربما كان النقد الأساسي الذي نوجهه الى التفسير الاجتماعي للزمان ، هو أن الزمان ليس واحدا بل هـو كثير ٠ فهنـاك الزمان الفلكي ، والزمان السيكولوجي ، والزمان الوجودي ، وهنا يصبح الزمان الاجتماعي شكلا من أشكال الزمان ٠

مما يتضح أن المجتمع ليس هو الحكم الفصل الذي يتحكم في مسألة الزمان ، ومن ثم نستطيع أن نقرر أن علم الاجتماع لم يقدم حلولا كاملة لفكـرة الزمان ، فالمشكلة برمتهـا ما زالت قائمة ٠٠٠٠ وانما تعرض علم الاجتماع فقط الى الكشف عن بعض الجوانب الاجتماعية التي قد تستطيع المساهمة في تفسير طبيعة التصور الزماني ٠

ومن الغريب أن تلك الجوانب الاجتماعية التي اكتشفها علم الاجتماع في تفسير مقولة الزمان ، قد تعرضت للكثير من النقد والتجريح من علماء الاجتماع أنفسهم ، ومنهم مثـلا « بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin » وبخاصة في كتابه الضخم «النظريات السوسيولوجية المعاصرة *Contemporary Sociological Theories*» حيث هاجم النظرية الاجتماعية بصدد المقولات بوجه عام ، واعترض على الزمان الاجتماعي بوجه خاص ٠٠٠ حيث يقول سوروكين :

« اذا كان التقسيم الزماني الى أيام وأسابيع »
« وأشهر وسنوات يطابق تنظيم النشاط »
« الاجتماعي ، فانه يطابق أيضا نظام »
« الظواهر الطبيعية » (٥٩) .

ويتضح من هذا النص ، أن التقسيم الزماني الذي يدعي « دوركيم » صدوره عن مظاهر الحياة الجمعية ، انما يطابق أيضا تلك التغيرات التي تطرأ على حركة الأجرام السماوية وتعاقب الليل والنهار وتغير أوجه القمر وتتابع الفصول ودورات السنة الشمسية ، وكلها مظاهر فلكية متتابعة . ومعنى ذلك أن القول بأن التقسيم الزماني يصدر عن تقسيم النشاط الاجتماعي ، هو تحكم لا مبرر له .

واذا كان « ايفانز بريتشارد » و « رادكليف براون » قد أشارا في دراستيهما الحقلية الى معان للزمان البنائي ، والمقولات السوسيوزمانية ، الا أننا نقول : انها دراسات تطبيقية ، وظن الاجتماعيون أن هذه التطبيقات هي مصادر تفسر أصول مقولة الزمان ، بينما هي مجرد تطبيقات حقلية ، وليست بحثا عن أصل الزمان كعامل « منظم للتجربة » وكصورة « قبلية » في الذهن الانساني .

ومن هنا نستطيع أن نضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ، بصدد الأصل الاجتماعي لمقولة الزمان .

* * *

مقولة المكان في الفلسفة :

وعلى نفس النحو الذي انتحيناه بصدد عرضنا لفكرة الزمان، سنعالج فكرة المكان حيث نشاهد في تاريخ الفلسفة موقفين أساسيين للتصورية المكانية ، وهي التصورية الواقعية الأرسطيه والبرجسونية من جهة ، والتصورية الصورية الكانطية المجردة من جهة أخرى ٠

فقد درس « أرسطو » فكرة المكان بالنظر الى المكان الواقعي المحسوس ، ولم يلتفت على ما فعل « كانط » الى المكان المجرد أو المثالي Ideale (٦٠) ٠ فالمكان عند « أرسطو » هو المكان الطبيعي الذي يتميز بالأبعاد الثلاثة ، ولذلك كان المكان الأرسطي هو موضوع الهندسة ، حيث أن أشكال الهندسة انما تتعلق وتستند أصلا الى المكان ، الا أن الشكل الهندسي ، كما عبر عنه أرسطو هو « صورة بلا مادة » (٦١) ٠

ومن هنا تصور « كانط » فكرة المكان ، على نحو مخالف للتصور الأرسطي فقدم في كتابه « نقد العقل الخالص *Critiqüe de la Raison Pure* » عرضا ميتافيزيقيا لفكرة المكان ، وقصد كانط بالاستعراض الميتافيزيقي بأنه السند الفلسفي الذي يبرر أولية فكرة المكان ٠

ولذلك يقول كانط : « ان الاستعراض الميتافيزيقي انما يبرر تلك الأولية التي تتميز بها الفكرة » (٦٢) واستخلص كانط من ذلك ، أن المكان ليس تصورا امبيريقيا منتزعا من التجربة الخارجية ، اذ أننا اذا ما أدركنا محتويات المكان عن طريق

التجربة الحسية ، فكيف ندرك اللانهائي ؟!• وعلى ذلك فلا يمكن ان نتصور الا أن « المكان في ذاته » هو صورة أولية من صور العقل ، باعتباره اطارا قبليا لمواضع الأشياء •

ودليلنا على ذلك أننا نتصور المكان على أنه « لا متناه » وليس في التجربة الحسية سوى المقادير « المتناهية » ، فالمكان « اللانهائي » هو تمثل قبلي وتصور معطى في العقل ، ولا يوجد في التجربة ، ويعبر كانط عن دليله الذي يسوقه ليستدل به على قبيلة المكان بقوله :

« ان المكان تصور ضروري قبلي ، ويستخدم »
« كأصل أو أساس لكل الحدوس الخارجية • »
« ولا يمكن اطلاقا أن يتصور الانسان »
« استحالة وجود المكان ، على حين أنه يمكن »
« أن يتصور مكانا خاليا من الموضوعات »
« ولذلك يمكن اعتبار المكان كشرط لامكان »
« قيام الظواهر » (٦٣) •

ومن هذا النص الذي ساقه كانط ، يتضح لنا أن المكان هو بالضرورة تصور أولي قبلي « a Priori » ، كما أنه أيضا هو الشرط الضروري لقيام الظواهر الخارجية • وبفضل تلك الضرورة والقبلية يستند اليقين الرياضي ، الذي يبرر مشروعية قيام «مبادىء الهندسة» و «قضاياها الأولية التركيبية» اذ أن الهندسة عند كانط هي علم القضايا التركيبية الأولية (٦٤) •

وخلاصة القول : ان المكان من وجهة النظر الكانطية ، ليس « واقعا محسوسا » كما يتصور « أرسطو » ، كما أنه لا يستند كلية الى التجربة ، كما يدعي « جون لوك » و « دافيد هيوم » ، وانما المكان عند كانط هو « صورة » أو « قالب » أو « اطار » وهو صورة فارغة وقالب أجوف ، واطار ينتظر الامتلاء عن طريق الحس والامدادات الآنية من التجربة الخارجية ، ومن ثم كان المكان الكانطي هو « صورة الحساسية الخارجية » ، التي نؤلفها عن طريق « الحدس الخالص » باعتباره « صورة خالصة للحساسية Forme Pure de la sensibilité » (٦٥)

واذا كان المكان كما تصوره أرسطو هو « موضوع الهندسة » فان هذا الموضوع ليس « شيئا » ، وانما هو القانون المنظم لأشكال الأشياء وأبعادها • فليس المكان « مادة » أو وجودا « قائما بذاته » وانما هو صورة أولية من صور الحساسية •

ولقد رفض « برجسون Bergson » هذا الحل الصوري الخالص لمشكلة المكان ، وأنكر تلك القبيلة والأولية التي يقول بهما كانط حيث يؤمن برجسون بواقعية المكان ، وأخذ على كانط أنه اعتبر المكان « تجريدا ذهنيا » ، وذهب في فلسفته الترانسندنتالية الى سلخ المكان عن مضمونه (٦٦) ففصل ما بين « صورة » المكان و « مادته » •

ولكن التصور البرجسوني للمكان – ولو أنه متجانس مثل التصور الكانطي – الا أنه يتميز بأنه مكان واقعي ، وليس صورة فارغة ،جوفاء ، ومن ثم كان المكان عند « برجسون » هو الوسط المادي الواقعي الذي بفضله يشيد الفكر تصوراته في

« الكم » و « المقدار » وهو المادة التي على أساسها يكون العقل فكرة « العدد Le nombre » (٦٧) ·

واذا كان الزمان عند « برجسون » هو ديمومة تستعصي على لغة الكم ، لأنها لا تقبل القياس ولا تخضع للعد أو العدد ، الا أن المكان البرجسوني ، هو ذلك الكم الواقعي المتجانس الذي يقبل التقسيم والتكميم ، ومن ثم كان « المكان » عند برجسون هـو « مبدأ العدد » وليس « الزمان المعدود » كما تصور أرسطو ·

واذا كانت الزمانيـة البرجسونيـة ، هي « كيف » صرف ، وجريان دائم لا ينقطع ، وهـو ما يميز الحيـاة الوجدانيـة والروحية ، حين تسري في امتداد متتابع في مجرى الوجدان ، الا أن المكانية البرجسونية هي « كم » خالص ، على اعتبار أن الكم هو العنصر المميز لعالم المادة ·

فالمكان اذن ، عند برجسون ليس « شرطا أساسيا » من شروط قوانا العارفة كما يقول كانط ، وانما هو أسلوب مـن أساليب العقل ، حين يتعامل مع المادة الجامدة · وهـو رمز للاتجـاه الصانع للعقـل الانساني ، لأن الصفـة الأساسية للعقـل هي الصناعة ، ومعنى ذلك أن المكان البرجسوني هو من انشاء العقل وصناعته ، وهو انشاء مصطنع لأجل المادة ، وتأليف مجعول بقصد العمل ·

ولعل برجسون في استعماله لفكرة المكان لم يكن امبيريقيا أو صوريا ، وانما كان « براجماتيكيا » خالصا · فان المكان عنده لم يكن كليا أو ضروريا بالمعنى الكانطي ، ولم يكن واقعيا بالمعنى

الأرسطي ، وانما هو اصطلاح بسيط مجعول للعمل ، هو من انشاء العقل الصانع ، ومن خلق العقل العلمي الذي يستخدم لغة الكم والقياس في معالجته للمادة في امتدادها ، وحين يتعامل مع سائر الأجسام والحركات والمقادير فيوجودها الكمي الجامد ·

ولقد حاول « بول موي Paul Mouy » أن يوفق بين وجهات النظر « الصورية » و « البراجماتيكية » للمكان ، بتعريف جامع شامل مانع ، فيقرر صورية المكان من ناحية ، كما يؤكد أيضا على وظيفة المكان البراجماتيكية من ناحية أخرى ، فيقول :

« المكان صورة أولية ـ وهو رمز »
« ومقياس لكل مقدار ، وليس معنى ذلك »
« أنه يعرف عن طريق الحدس الفطري »
« ولكنه ينشأ بواسطة نشاط العمليات »
« العقلية المستقلة ، ويبدو أولا في الادراك »
« الحسي ، ومن بعده في الرسم أو في غيره »
« من الأساليب العملية (٦٨) · »

وفي ضوء تلك الكلمات التي ساقها « منطقي معاصر » ، يرى « بول موي » أن المكان « صورة أولية » ، وهو في هذا القول يؤيد الاتجاه الكانطي ، الا أنه يؤكد في نفس الوقت على أنه « رمز ومقياس » يستخدم في الجوانب العملية ·

ولقد التفت « عالم معاصر » ، وأعني به « جيمس جينس Sir James Jeans » الى أربعة أشكال من المكان ، طبقا لأصولها

ومصادرها ، فحدثنا في طيات كتابه « الفيزيقا والفلسفة » عن المكان « التصوري » و « الادراكي » ، وعن المكان « الفيزيقي » و « المطلق » ٠

أما عن « المكان التصوري Conceptual Space » (٦٩) ، فيعنى به ذلك المكان الهندسي الذي يتميز بالتجريد ، ولا يوجد ذلك المكان الهندسي المجرد الا في عالم العقل ، ومن هنا يمكن أن يكون المكان « أقليديا Euclidean » أم « غير أقليدي Non Euclidean » ، وسواء أكان المكان « ثلاثي الأبعاد » أم « متعدد الأبعاد multi-dimensional » فان هذه التصورات جميعها ، هي من قبيل التصورات المكانية الهندسية ذات الأصل العقلي الخالص ٠

ويعني جيمس جينس ، بالمكان « الحسي أو الادراكي Perceptual Space » ذلك المكان المدرك عن طريق التجربة والاحساسات ، حين نشعر بمكان موضوع ما عن طريق الحس لادراك شكله أو حجمه أو مقداره ٠ أما عن « المكان الفيزيقي Physical Space » (٧٠) فهو ذلك المكان المستخدم في الطبيعيات « والفلك Astronomy » ٠

واذا كان المكان التصوري والمكان الادراكي ، هي أمكنة خاصة بتصورات الانسان من حيث هو كائن مفكر أو كائن مدرك حساس ، فان المكان الفيزيقي هو ذلك النوع الذي يعالجه « العلم الطبيعي » حين يدرس الحركة والسكون وحين يقيس سقوط الأجسام ومختلف السرعات الحادثة في المكان الطبيعي ٠

أما عن النوع الرابع والأخير من أنواع المكان ، فهو « المكان المطلق absolute space » (٢١) ويعتبره « جيمس جينس » شكلا خاصا آخر من أشكال المكان الفيزيقي ، افترضه « نيوتن » حتى يستطيع على أساس هذا الفرض المكاني المطلق ، أن يضع أسسا يقيم عليها نظرياته في الميكانيكا والحركة ·

الا أن الحركة عند « اينشتين *Einstein* » من بعد ، لم ترتبط بفكرة المكان المطلق ، وانما ارتبطت بفكرة « المكان النسبي » ، واتصلت فكرة الحركة عند « اينشتين » بالنسبية المكانية ، حيث تحدث الحركات والسرعات بالنسبة لحركات وأماكن وسرعات أخرى ·

ولذلك نلحظ أن علم « اينشتين » انما يتفق مع علم « نيوتن » في واقعية المكان ، ويختلف عنه ، في أن واقعية المكان عند اينشتين هي واقعية نسبية وليست مطلقة ، ومن هنا صدرت « النظرية النسبية » في المكان والزمان عند اينشتين ·

وفي الواقع ، لقد انشغل «نيوتن» و « كانط » بالمكان الأقليدي ذي الأبعاد الثلاثة ، ولم يتوصل كل منهما الى أن « الضوء » والظاهرات « الكهرمغنطيسية » لها زمانها الخاص ومسارها المحدد خلال الفضاء المكاني ، وتلك فكرة علمية لم يدركها العلم النيوتني الذي عاشه كانط وآمن به · على الرغم من أنها فكرة قديمة اكتشفها عالم فلكي دانمركي يدعى « رويمر Roemer » منذ سنة ١٦٧٥ (٢٢) ·

ولقد تطورت تلك الفكرة لدى « اينشتين » حيث توصل بفضلها الى القول بوجود بعد رابع للمكان الكلاسيكي ذي الأبعاد الثلاثة ، وهذا « البعد الرابع » الذي اكتشفه « اينشتين » ، هو الزمان الذي يتوحد مع المكان في وحدة واحدة لا تقبل الفصل على ما فعل القدماء ٠

وارتكانا الى تلك النظرية النسبية ، قلب « اينشتين » التصورية الكلاسيكية للزمان والمكان رأسا على عقب ، فقد كانت الطبيعيات الكلاسيكية عند « نيوتن » و « كانط » ، تنظر الى الزمان والمكان كفكرتين منفصلتين تماما احداهما عن الأخرى ، وبكلمات أكثر دقة ، لقد كانت الأجسام تتحدد في المكان الأقليدي بأبعاد ثابتة ومستقلة تماما عن حركتها ، كما كان الزمان التقليدي زمانا كليا كونيا ، وهو زمان بعينه في كل أرجاء المكان ٠

وينعكس الحال تماما عند « اينشتين » في النظرية النسبية حيث لا يستقل الزمان عن المكان ، ولا ينفصل كل منهما عن الآخر ، فأصبح الزمان « بعدا رابعا » لعالم أبعاده الزمان والمكان متحدين ، وأصبح مبدأ الفصل بينهما من قبيل الضلال والخطأ ٠

فقد كان الزمان والمكان عند « كانط » مجرد اطارات فارغة متميزة عن محتوياتها الحسية ، تماما كتميز المسرح عن التمثيلية التي تدور فيه ٠ ولكن المكان عند « اينشتين » الذي أصبح بعده الرابع هو الزمان ٠ هذا المكان لم يعد فارغا ولم يعد مسرحا لأية تمثيلية ، وانما أصبح المكان هو الواقع الفيزيقي كله ، فهو والمادة شيء واحد عند « اينشتين » ٠

تلك هي فكرة المكان كما تناولها تاريخ العلم والفلسفة، حيث انهارت التصوريــة الكلاسيكية للمكان ، بصدور « هندسات لا أقليدية» عند «ريمانRiemann» و «لوباتشفسكي Lobtchevsky » تلك الهندسات « اللاأقليدية » التي أخذت بالمكان الهندسي الذي أبعاده « د· » ، والتي هدمت ثلاثية أبعاد المكان الأقليدي ووحدانيته ، بحيث لم تعد له الضرورة والكلية التي حدثنا عنهما « كانط » ، اذ أمكن الكلام عن عدد لا ينتهي مــن الهندسات والأمكنة والأبعاد والسطوح اللاأقليدية ·

وكذلك انهارت أيضا التصورية النيوتونية للزمان الكلاسيكي بحيث وجدنا الزمان عند « اينشتين » ليس شيئا منفصلا فــي ذاته وانما هو عنصر متمم لفكرة المكان الفيزيقي باعتبــــاره « بعدا رابعا » من أبعاد المكان ·

* * *

هكذا عولجت فكرة المكان في ميدان الفلسفة ، وفي مجال العلوم والطبيعة ·

ومن هذه النظريــات التي رويناها عـــن المفكرين في نطاق المعرفة العلمية فيما يختص بالمكان والزمان كأساسين لظراهــر الطبيعة ، وللمعرفــة العلميــة طبيعيــة كانت أم رياضيــة ، وبغض النظــر عــن اختـــلاف هــؤلاء الفلاسفة مــــن حيث هم تصوريين أو واقعيين · فان الأمر الهام هنـــا ، هــو أنهم يتحدثون عن المكان والزمان ، كما هما في المعرفة العلمية ، بينما

يتحدث الاجتماعيون كما رأينا عن الأمكنة والأزمنة المختلفة باختلاف مجتمعات البدائيين .

لذلك نراهم يتناولون غير ما يتناوله الفلاسفة . فالفلاسفة عنوا بما يختص بالمعرفة العلمية وحدها ، وبأصول هذه المعرفة في الذهن

وان الممعن في فهم الموقف الاجتماعي لمقولتي الزمان والمكان ، لا يسعه الا ان يقول : انه موقف يجدد الموقف التجريبي القديم، في القرن الثامن عشر ، ولا يختلف عنه الا في القول ، بأن التجربة عند الاجتماعيين تجربة جماعية واجتماعية ، بمعنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها ، أو عن وظائف مجتمعها المتشابكة في بناء واحد .

بينما كان التجريبيون في القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة كمنبع للمعرفة أو لمثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الحسية الفردية وحدها . بمعنى أن حواس الفرد تنقل اليه تأثرات هي أصول المعرفة . والفرق بين الموقفين ، هو الفرق بين ما هو « جماعي » وما هو « فردي » ، ولكنهما يظلان يكونان موقفا تجريبيا خالصا .

ونحن نعلم بأن التجربة وحدها ، ليست هي المعلم الوحيد للانسان ، فكما أن الانسان يتعلم منها ، الا أنه ليس تمثالا لا ينبض بالحياة والحس والعقل ، ورد الفعل حيال ما يتلقاه من التجربة . فالانسان العارف يعطي كما يأخذ ، ومكان العطاء مجهول مغفل عنه ، في كل موقف تجريبي ولو كان اجتماعيا .

فالمسألة الهامة التي لا يستطيع علم الاجتماع بأي حال من الأحوال ، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبي الفردي ، هو بيان ما يعطيه الانسان للتجربة ، وما يعطيه انسان يحتاج الى تحليل آخر ، ليس من طبيعة علم الاجتماع • ومن هنا تجيء ضرورة التحليل الفلسفي الميتافيزيقي ، الذي نحلل به المعرفة وننقدها، لنتبين العناصر الأساسية التي يجيء بها الانسان من عنده لينظم التجربة ، ويرتب ما تقع عليه حواسه وما يلقاه في مجتمعه من حيث هو « انسان » لا تمثال •

ومثل هذا التحليل الفلسفي ، هو الذي ينقلنا الى القول بزمان ومكان قبليين أو حتى علميين يرضى بهذا العلم •

فمن الثابت أنه لا صلة بين مكان القبيلة وزمان أعمالها ومواسمها ، مما يقول به الاجتماعيون ، وبين المكان والزمان العلميين • ففي العلم نجد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحداث ، منسابا انسيابا لا ينتهي ، وهذا الزمان المفرغ هو الذي يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو الزمان العلمي أو الفلكي •

وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه العقل الانساني من عنده ، الى عالم تجاربه ومجتمعه، رغم التجربة والمجتمع •

أما المكان الذي تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المكان المتشابه الأجزاء ذو الأبعاد الثلاثة ، الذي تنتقل فيه الأجسام انتقالا حرا من غير تشويه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة ، أو أرض زراعية ، أو حكومة محلية ، أو أعمال اجتماعية تعوق

الحركة لامتلائه بها ، فهو مكان هندسي يليق بالمعرفة العلمية وحدها · تلك المعرفة التي هي من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الانسان ، رغم المجتمع ورغم التجربة · وما بالك بتعقد فكرة المكان ، بأن يصبح المكان ذو أبعاد عددها ـ ، و « د. » أكثر من ثلاثة أي أنها الى ما لا ينتهي ، فماذا يقول لنا المجتمع بصدد هذا المكان العلمي المعقد ؟!

مثل هذا الزمان والمكان العلميين ، انما يختلفان تماما عما يتحدث عنه الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات ·

ثم ان مسألة الزمان والمكان عندما تتعقد في نظرية كالنسبية ، حيث يصبح الزمان بعدا رابعا من أبعاد المكان · تبدو الفلسفة على حق عندما ترى في مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية ·

لأننا مهما اتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد رابع أو أبعاد لا تنتهي ، فاننا لن نعثر عليها مطلقا في المجتمع ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع · وانما السبيل اليها المعرفة العلمية التي هي مجهود العقل الفردي · فان « اينشتين » فرد وليس مجتمعا · ولم يتلق نظريته من المجتمع · لذلك هي نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الأصالة عمل فردي خالص ·

لذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المكان والزمان في المجتمع ، فانه لم يتطرق بعد الى المكان والزمان كما يريدهما العلم الرياضي والطبيعي · وكما يبحثهما الفيلسوف ·

وهما يتحدث عنه الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لفهمهما ٠

وبذلك نستطيع القول بأن علم الاجتماع على كثرة ما أطنب في هذا الموضوع ، فانه لم يزد على مجرد توسيع للتجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع ٠

ولكنه يظل مكتوف الأيدي عـن التطلع الى الزمان والمكـان العلميين في طبيعتهما العلمية ٠ تلك الطبيعة التي لا تجد تبريرا في نطاق العقل الا بالتحليل والنقد العقليين ٠

فالفلسفة في اتجـاه ومعها العلـم ، والأصالـة ، والابتكار الفرديين ، وعلم الاجتماع لا يزال في اتجاه آخر يوليه ظهره ، فيزداد بعدا من مؤلف الى آخر ، عن الاتجاه الأول ، كلما أمعن في البحث في نطاق المجتمع ، ولا يجيب على ما يطرحـه الجانب الأول من أسئلة ٠

وان من يستسلم للموقف الاجتماعي وحده لا يكون قد ألغى الفلسفة ، وانما يكـون في الواقع قـد أنكر العقـل والمقدرة العلمية ، الذين أنتجا مثل هذه المقولات غير الاجتماعية ٠

* * *

فكرة العلية ومبدأ الحتمية :

واذا ما انتقلنا الى فكرة العلية وهي مقولـة مـن مقولات الميتافيزيقا ، حاول الاجتماعيـون أن ينسبوا اليهـا أصـلا اجتماعيا ٠ وربما لا توجد مسألة لقيت عناية مـن الفلاسفة ،

مثل ما لقيته مسألة العلية ، فبدونها تستحيل كل فلسفة في المعرفة ، وتبطل كل فلسفة من فلسفات الوجود ٠

اذ أن مبدأ السببية على حد قول «مايرسون Meyerson, » (٧٤) هو الرابطة الوحيدة التي تربطنا بالعالم ، بحيث اذا رفضنا تلك الرابطة الضرورية ، فلسوف يتردى العالم الى فوضى ، والفكر الى اضطراب ونظرا لتلك الأهمية المعقودة حول فكرة السببية ، فقد انشغل الفلاسفة على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم ، بفكرة العلية بقصد تفسيرها ، واماطة اللثام عن حقيقتها وطبيعتها ٠

والذي يعنينا من فيض مناقشات الفلاسفة في العلية ، هي أنها فكرة غامضة ومعقدة ، وأن القول البسيط « لكل معلول علة » انما يكتنفه الكثير من الصعوبات والمشكلات التي تقف عقبة أمام بداهته وبساطته ٠ ولكن ما هي تلك العلية ؟ ولم نعتقد بمبدأ السببية؟ وهل العلية مسلمة من المسلمات التي نتقبلها قبولا دون مناقشة ؟! أم أنها مكتسبة من تجاربنا السابقة ؟؟! ٠

في الواقع ـ اننا لا نستطيع أن نسلم بأن العلية قضية واضحة بذاتها ، نتقبلها قبولا ، لأن العلية كمسلمة تفسح المجال لقبول مسلمات أخرى تناقضها ٠ ومن جهة أخرى ، فاننا اذا اعتبرنا العلية قضية تجريبية ، نكتسبها اكتسابا من تجاربنا السابقة ، اذا ما وجدناها قائمة في كل حالة جزئية تصادفنا من تجاربنا ، ومن ثم تستطيع العلية التجريبية أن تكتسب صفة العموم ، على اعتبار أنها تلخيص لاحصاء الجزئيات ، وهذا هو الرأي السائد الذي ينادي به « جون ستيوارت ميل J. S. Mill » ٠

ولكننا لا نستطيع أن نأخذ بهذا الرأي، لأنه ليس حاسما ٠٠٠ فان الاحصاء لا يمكن أن يكون كاملا الا في أندر الأحوال ، كما لا يمكن أيضا أن يؤدي الى حقائق يقينية كـل اليقين ، اذ أن الاحصاء يؤدي بنا الى نتائج محتملة فقط ، والاحتمال لا يتضمن يقينا ٠

واذا كانت العلية ، على ما يقول « هاملان Hamelin » (٧٤) هي ذلك الرباط الضروري لسياق الظواهـر وتتابعها في نمط عقلي محدد ، فلقد رفض « دافيد هيوم David Hume » فكرة الرابطـة التي تربط العلـة بالمعلول ، بل وأنكـر ضرورتهـا واعتبرها ضربا من السفسطة والوهم Sophisme (٧٥) ٠

ومن ثم فسر « هيوم » فكرة العلية بردها الى العادة والتداعي ، حيث أن فكرة الرابطة عنـد هيـوم ، هي فكـرة غيبية ليست مستمدة من التجربـة ، حيث أن « كـل أفكارنا هي انطباعات تصـدر عـن مشاعرنـا « All our Ideas are Copied From our Impressions» (٧٦) ٠

واستنادا الى ذلك المبدأ التجريبي الخالص ، يقول هيوم « انني لا أجد أن فكرة العلية هي الفكرة الوحيدة التي لا نراهـا أو نحسها » لأنها تكن فيما وراء حواسنا كما أنها ليست في متناول مشاعرنا (٧٧) ٠

فما تؤكده التجربة ، هو أن العلة والمعلول حادثان مختلفان ، وتحليل أحدهما تحليلا عقليا لا يدل وحده عـلى الآخر ، فان حركة الكرة الثانية من كرتي البلياردو (٧٨) ، هو حادث قائـم

بذاته بالنسبة الى حركة الكرة الأولى ، وليس بينهما أية علاقة تشير الى ضرورة أو رابطة • اذ أننا لا نشاهد الا مجرد تعاقب أو تتابع بين حركة الكرة الأولى وحركة الكرة الثانية • ومن هنا الشك عند هيوم في أصل الضرورة وانكار مبدأ العلية •

ولعل مناقشة « هيوم » لفكرة السببية ، كانت عاملا حاسما في قيام فلسفة كانط النقدية ، فقد أيقظه هيوم من نومه الدجماطيقي وسباته الاعتقادي (٧٩) • واذا كان «هيوم» بفلسفته الشكية لمبدأ العلية ، قد حاول أن يدفع بالمعرفة الى الأمام ، الا أنه أخفق في اقامة المعرفة الكلية الضرورية ، بما أخذ به من مباديء تجريبية وبما اعتقده من مناهج تداعي المعاني (٨٠) • فليست المعرفة مجرد تداع للمعاني ، كما أن مبدأ « العادة » الذي يأخذ به هيوم لا يؤدي بنا الى المعرفة •

ولقد أشار « ايمانويل كانط » في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه (٨١) « نقد العقل الخالص » الى خطأ هيوم وشكه في العلية وردها الى التداعي والعادة ، على حين أن السببية عند « كانط » هي مبدأ قبلي A Priori يتصف بالضرورة والكلية « حتى يصبح العلم ممكنا » على الأقل •

وبذلك أنقذ « كانط » العلم والمعرفة من تلك الشكوك التي أثارها « هيوم » حول فكرة العلية ، وأزال الغموض الذي فرضه هيوم على فكرة « الضرورة » • فالعلية عند « كانط » تقوم على أساس « قبلي » ، فان العقل الخالص مزود بمقولة السببية • تلك المقولة التي تنصب فيها مادة الأحداث الآتية من الخارج ،

فترتبط العلة بالمعلول، ويتصل السابق باللاحق والتالي بالمقدم، في ارتباط ضروري يحتمه العقل ، ويؤكده الفكر الرابط ، وان لم تحتمه التجربة .

تلك هي النظرة الكانطية التي تعتبر قانون العلية قانونا قبليا في العقل ، ولكن تلك النظرة لا يمكن قبولها أو رفضها كلية ، بل يمكن تجريحها فيبدو وضعها ، ضعيفا ، وذلك عندما نصوغ العلية صياغة محكمة ، فيتضح عندئذ أن العلة فكرة معقدة غاية التعقيد ، بل وغريبة عن أذهاننا ، بحيث يتعذر القول بأنها قبلية .

لأنه عند الفحص الدقيق لا نقول : « لكل معلول علة » ، وانما نذهب الى القول بأنه : « تنتج المعلولات عن أسبابها اذا توفرت ظروفها المعينة » أو كما يقول « مايرسون Meyerson » في كتابه «الهوية والواقع *L'identité et Réalité* » : ان العلة والمعلول بينهما مساواة Egalité (٨٢) ، فلا سبق لأحدهما على الآخر ، فاننا اذا قلنا : « ان الأوكسجين والايدروجين هما علة تكوين الماء » ، فاننا نستطيع أيضا أن نقول : « ان الماء هو علة تكوين الأيدروجين والأكسجين » ، وهنا تزول فكرة سبق العلة على المعلول ، وتتكون « فكرة المساواة » بين طرفي العلة .

وتبدو بذلك فكرة العلية غير قبلية كما يقول « كانط » ، ومعنى ذلك أن اليقين المستمد من القبلية أصبح أمرا مشكوكا فيه بصدد العلية ، حيث أننا في مجال العلوم الطبيعية ، عندما نقول : ان هناك علاقة علية بين « الضغط والحرارة » ، فاننا

تفهم من العلية علاقـــة ثابتة بين الطرفين ، بحيث اذا تغير أحدهما تغير الآخر تبعا لذلك ، وهذا ما يقال في عبارة بلغـــة الرياضة ان « العلية دالة متغيرين أو أكثر » ٠

وهنا تتبادل مواضع العلة والمعلول ، بحيث لا نرى وجهـــا لتسمية أحدهما علة والآخر معلولا ٠ حيث أن فكرة العلية بهذا المعنى تتضمن فكرة المساواة بين طرفي العلة عـــلى ما يقول « مايرسون Meyerson » ، ومن ثم نرى كيف ابتعدت المعرفة العلمية عن تلك الصيغة البسيطة « لكل معلول علـــة » دون أن تخرج عنها ٠ تلك هي العلية ، كما يتناولها العلم ، وكما تعالجها الميتافيزيقا ٠

ولقد حاول الوضعيون والاجتماعيون ، أن يأخـذوا « بمبدأ الحتمية » بدلا مـــن القول « بمبدأ العليـــة » ، ولذلـك رفض « أوجست كونت Auguste Comte » فكرة العليـــة ، نظرا لما تتضمنه من معان وأصول ميتافيزيقية ، وأحل « كونت » بدلا منها فكرة « القانون Chaos » ٠

على اعتبـار أن العالـم الفيزيقي عنـــد « كونت » وسائر الوضعيين ، ليس اضطرابا حسيا محضاً ، وليس عالما من « العماء La Loi » تنظمه العلية ، ولكن الوجود منتظم وفقا لقانون ٠

ومهمة العالم الوضعي هي البحث عن هـذا القانون حيث أن القانون هو العلة الوحيدة التي تفسر اطراد الأحـداث وتتابع الظواهر ، بمعنى أننا بدلا من أن نقول مع الفلاسفة : « لكـل

معلول علة » ، نستطيع أن نقول مع الوضعيين : « لكل ظاهرة قانون يفسرها » ٠

فليس مبدأ السببية كما يقول « هلمهولتز Helmholtz » شيئا آخر ، الا الافتراض بأن الظواهر في الطبيعة تخضع لقانون ، وفي هذا المعنى أعلن « هنكوين Hennequin » أن البحث عن سبب الظاهرة بالنسبة للعالم الفيزيقي ، هو في حقيقة الأمر ، البحث عن القانون La Loi (٨٣) ٠

وفي هذا الصدد يقول « أوجست كونت » في عبارة شهيرة : « يحيد الانسان بسهولة عن العلة حين يكتشف القانون » (٨٤) ٠

« *On se détourne aisément de la cause* »
« *quand on dévoile la loi.* »

على أن البحث عن القانون ، عند أوجست كونت ، هو غاية العقل في المرحلة الوضعية النهائية ، على حين أن العقل في المرحلة اللاهوتية كان ينزع نحو التفسير العلي المشخص (٨٥) حين ينسب الى الأحداث والظاهرات قوى أو ارادات مشخصة ، أما العقل في مرحلته الميتافيزيقية ، فينزع نحو التفسير العلي المجرد ، حين يفسر الظواهر بالايمان بقوى مجردة تكمن وراء الظاهرات والأحداث ٠ أما العقل الوضعي ، فينتقل من « ارادة العلة » الى « ارادة الطبيعة » ، ويهمل البحث عن العلل ، ويكد في اكتشاف القانون ٠

ومهما يكن من شيء فان مسألة العلية كما يرى « أوجست كونت » لها أصولها اللاهوتية والميتافيزيقية ، ولذلك لجأ

« هربرت سبنسر Herbert Spencer » الى « نظرية المجهول The unknowable » وبخاصة في كتابه « المبادىء الأولى *First Principles* » ، حيث نسب مبدأ العلية الى عالم المجهولات (٨٦) ٠

واذا كان « كونت » و « سبنسر » قد رفضا فكرة العلية ، وأعلنا زوالها من مجال البحث العلمي (٨٧) ، الا أن « اميل دوركيم » قد علق على تلك الفكرة آمالا نظرا لأهميتها وصلتها بالأصل الديني « لفكرة المانا Mana » ٠

حيث تستمد فكرة العلية وجودها وحيويتها من فكرة المانا ، تلك القوة الدينية الخفية التي تتمركزا حول «الطوطمTotem» ، الذي هو المصدر الأول لسائر القوى الخفية والظاهرة ، فالطوطم هو العلة الأولى لكل حركة في المجتمع ، والأصل المباشر لسائر الأحداث الاجتماعية ٠

وفي ضوء ذلك الفهم الاجتماعي لمقولة السببية ، حاول « ليفي بريل » ، أن يربط بين « مبدأ المشاركة Participation » في العقلية البدائية ، وبين مبدأ العلية في العقلية المتحضرة ٠ فوجد « ليفي بريل » (٨٨) أن العقلية البدائية تهمل « عامل الصدفة Hasard » ، كما يقف البدائي ازاء السببية موقفا يختلف تماما عن موقف الانسان المتحضر ، فما نعده سببا لظاهرة ما ، ينظر اليه البدائي على أنه أداة تحركها قوى غيبية وأمور غير منظورة تسيطر على سائر الأشياء والكائنات ٠

ولقد أضفى « هوبيروموس » على فكرة العلية طابعا سحريا ،

بصدد دراساتهما للتصورات السحرية فأصبح لدينا أيضا ، شكل جديد من أشكال العلية ، وهو ما يعني به « هوبيروموس » باسم « العلية السحرية Causalité magique » .

* * *

ولكن تلك النظرية الاجتماعية في تفسير العلية ، لم تسلم من النقد والتجريح ، حيث واجهت حتمية « كونت » موجة من الانتقاد ، بظهور حركة مضادة لفكرة الحتم ومبدأ الجبر الآلي ، حيث صدرت « المدرسة الفرنسية الجديدة » ، وظهرت طبقة من الفلاسفة يتزعمها « رافيسون Ravaisson » و « لاشيلييه Lachelier » و « اميل بوترو Emile Boutroux » .

ومن الغريب أن فرنسا ، مهد الحركة الوضعية في الفلسفة وفي علم الاجتماع ، كانت هي نفس المصدر الذي تعرض فيه المذهب الوضعي لأقسى ضربات النقد المستنير .

فلقد نظر الحتميون الكونتيون الى العالم نظرة فيزيقية خالصة ، وتصوروا الكون تصورا يجعل منه هيكلا آليا تسيطر عليه سببية مادية وتحكمه العلية الفاعلية . ومن تلك الزاوية هاجم « رافيسون » تلك النظرة الآلية في تفسير مبدأ العلية ، حيث أنها في نظره لا يمكن أن تقف على قدميها كنظرة ميتافيزيقية ، لأنها تخفق في تصوير العلية في صرحها الكامل .

حيث أن الكون لا يخضع لمبدأ السببية الفاعلية فحسب ، انما ينطوي أيضا على مبدأ السببية الغائية Teleology ، وهي العلية النهائية (٨٩) . فاذا كانت العلية الفاعلية تتقيد بالسابق

حين يفسر اللاحق ، فان العلية الغائيـــة تتمسك باللاحق حين يفصح عن السابق ، وبالختام الذي يفسر المقدمات ٠

ومعنى ذلك أن « رافيسون » يقول مع ليبنتز » بمبدأ العلـة الكافية حين يجمع بين العلية الفاعلية والعلية الغائية معا ، اذ أن العلية الفاعلية وحدها لا تفسر حقيقة الروح ، وهي حقيقة طالما حاول « رافيسون » أن يدعمها على اعتبار أنهـا الجوهـر الكامن وراء ظاهر الكون المادي ٠

ومن الغريب أن النزعة الوضعية ، بالرغم من أنها حركـــة فلسفية الأصل الا أنها ادعت أنها حركة علمية خالصة ٠ ولكن ما تتعرض له الفلسفة الوضعية من نقد ، قد يبدو ثورة عـلى العلم ، وهذا ما يرفضه « لاشيلييه » لأنـــه ينتقد فقط تلـك الفلسفة التي ذهبت الى أن العلم هو النوع « الوحيد الممكن » من المعرفــة ٠ *The only possible Kind of Knowledge*

حيث تكون النتيجة الحتمية لتلك النظرة المتعالمة هي اختزال العقل الى لون من ألوان الآلية الجامدة ٠ ولذلـك حاول « اميل بوترو » أن يدعم فكرة الحرية ، وأن يؤكـد العقـل والروح ، فاعترض على فكرة « الحتم » وأنكر الاقتصار على « العليـــة المادية » وحدها ، حيث أن السببية الوضعية لا يمكن أن تستوعب كل حقائق الوجود ٠

فان هناك من الحقائق ما لا تبلغه المعرفة العلمية ، وهنـــاك أشياء لا قبل للعلم بتفسيرها ، حيث أن الحتمية تتعلق بعالـــم الجمادات ، ولا تتصل اطلاقا بعالم الانسان ، كمـا أن السببية

الوضعية تحكم عالم الأشياء ولا تبلغ عالم الحق والخير والجمال، وهو عالم مثالي خالص بعيد كل البعد عن عالم الشيء والجماد ٠

تلك هي بعض الاعتراضات التي ثارت حول مبدأ الحتمية الذي يقول به « كونت » ، غير أن هناك الكثير من الانتقادات التي وجهت الى كل من « ليفي بريل » و « مارسيل موس » و « اميل دوركيم » في تصور كل منهم في تحديد معنى العلية ٠

فقد زعم « ليفي بريل » أن العقلية البدائية ، عقلية غيبية تهمل عامل الصدفة ، ولا تؤمن بمبدأ العلة والمعلول ٠ على حين أن العقلية المتحضرة، انما تؤمن بالقانون الثابت الذي لا يتغير، وتثق ثقة تامة ، بخضوع العالم والطبيعة ، الى مثل هذا القانون الثابت ٠

على عكس الحال في موقف الفكر البدائي ، حين لا يؤمن بالقانون الطبيعي ، فيرجع في تفسيره وتعليله الى قوى غيبية خفية ، يفسر بها معنى الموت وعلة المرض ، بالنظر الى « ارادة ساحر » أو « روح ميت » أو « قوة غير منظورة » كقوة « المانا »٠

ويرى هنري برجسون Bergson (٩٠) في الرد على « لوسيان ليفي بريل » أن البدائي حين يلجأ الى التعليل الغيبي ، انما يحاول أن يفسر أحداثا تتصل بالانسان وتتعلق بحالاته الخاصة كحالات المرض أو الموت ٠ أي أن التعليل البدائي انما يكون غيبيا حين يتصل التفسير البدائي العلي بحادث يقع لانسان ٠

ولكن « ليفي بريل » لم يتعرض لتفسير البدائي للظاهـرات الفيزيقية الخالصة ، تلك الظاهرات التي تتصل بتأثير الجماد على الجماد ، فليس من شك أن البدائي انما يفترض ما نسميه بالعلية الآلية ، حين يرى الريح تحني غصنا ، أو حين يقـود قاربه الذي يحمله تيار النهر ، وحين يعتمد عـلى توتر قوسه كي يقذف به سهمه • ومن ثم يؤمن البدائي بالسببية ، ويؤكـد العلاقة الدائمة التي يراها بين السابق واللاحق ، ويلتفت بكل تأكيد الى حقيقة مبدأ العلية في ذاته •

ولهذا السبب نفسه ، فان العقل البدائي فيما يرى « برجسون » لا يختلف عن العقل المتحضر حين يشاهد الأحداث المادية ، وحين يفسر الظاهرات الفيزيقية ، اذ أن نشاط البدائـي اليومي ، انما ينطوي ـ كما هو الحال عند المتحضر تماما ـ على ثقـة هادئة تامة بأن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير • ولكن متى يلجأ البدائي في تفسيره الى « قوى غيبية » ؟؟!

يقول « برجسون » : ان البدائي لا يلجأ الى علة غيبية ، الا اذا أراد أن يفسر ظاهرة أو حادثا يقع لانسان ، ويتعلق بأحـوال البشر كحالات المرض أو الموت • فاذا شاهد البدائي مثلا ، أن رجلا قتل بشظية من صخرة انهارت أثناء عاصفة ، فان البدائي لا ينكر اطلاقا أن الصخرة قد تصدعت ، وأن الريح قد اقتلعت الحجر ، وأن الشظية قد حطمت الجمجمة •

وهذه كلها هي مظاهر التعليل المادي التي يؤمن بها البدائي ، ولكنه حين يرجع الأمر الى علة فوق طبيعية ، فلا يقصد تعليل

الأثر المادي ، وانما قصد «معناه الانساني» وهو «موت انسان» ·
وفي هذا المعنى يقول « برجسون » :

« ان العلة تتضمن المعلول ، هـذا ما كان »
« يقوله الفلاسفة الأقدمون ، فاذا كـان »
« للمعلول معنى انساني جسيم ، فينبغي »
« أن تكون للعلة معنى مكافيء على الأقل ، »
« ويجب أن تكون من نوعه على كل حال »
« أي يجب أن تكون نية (٩١) · »

وما يعنينا من هذا القول البرجسوني ، هو أن البدائي يفسر بقانون العلية مختلف الظاهرات الفيزيقية ، كما أنه ينسب « قصدا » أو « نية » الى العلة اذا ارتبط معلولها بحادث انساني· ومهما يكن من شيء فان البدائي يتميز بعقلية منطقية تؤمن بمبدأ العلة والمعلول ·

الا أن عدم ايمانه بعامل الصدفة ، وهو الأمر الثاني الذي التفت اليه « لوسيان ليفي بريل » حيث يرى أن عدم قبول العقلية البدائية لعنصر الصدفة ، هو صفة مميزة لمثل تلك العقلية ، فاذا سقطت الحجر فأصابت مارا ، قال : ان روحا خبيثة قد اقتلعت الحجر ، فلا صدفة · واذا اختطف التمساح رجلا من زورقه ، قال : لأنه مسحور ، فلا صدفة ، ولذلك فان العقل البدائي فيما يرى ليفي بريل ، يعاند في قبول « عامل الصدفة Hasard » ·

وهنا يقول برجسون في الرد على « ليفي بريل » :

« نحن نقول للفيلسوف العظيم : حين »
« يعيب على البدائي انه لا يؤمن بالصدفة ، »
« أو حين يؤكد على الاقل أن عدم الايمان »
« بها صفة مميزة لعقليته ، ألا تقر انت اذن »
« بأن ثمة صدفة ؟ فاذا كان ذلك ، أفواثق »
« انك لم تهبط بهذه العقلية البدائية التي »
« تنتقدها ، او التي تريد على كل حال أن »
« تميزها عن عقليتك (٩٢) ؟ ! »

فاذا كان « ليفي بريل » يؤمن بالصدفة ، كايمان العقل المتحضر ، حين يفسر سقوط الصخرة على رجل فتقتله ، ولكنا لا نقول بالصدفة اطلاقا لو ان هذه الصخرة قد سقطت على الارض وتحطمت !! وذلك لان سقوط الحجر واصطدامه بالارض ليس الا حادثا آليا ، ومن هنا يزول عنصر الصدفة ٠

ولكن عقلنا يدخل عامل الصدفة في سقوط الصخرة ، اذا كان للنتيجة معنى انساني ، وهنا ينصب هذا المعنى الانساني على العلة فيصبغها بصبغة انسانية ٠ ولذلك يقول « برجسون » : ان الصدفة ــ ان صح التعبير ــ هي اذن الآلية التي تتم وكأن لها « نية » أو « قصدا » ٠

واذا كان البدائي ــ فيما يرى ليفي بريل ــ يعاند في قبول عامل الصدفة ، حين يلجأ في نفس الافعال والاحداث ، الى « قوة المانا » او الى « روح ميت » أو « ارادة ساحر » ، فانما يكون

هذا التعليل البدائي الساذج للاحداث ، هو في حقيقة الامر تطبيقا صارما لمبدأ العلية ، وليس مجرد معاندة في قبول الصدفة ٠

فلقد اسرف العقل البدائي ، اسرافا شديدا في تطبيق السببية، وتفسيره للظاهرات الطبيعية والاحداث الانسانية ، تلك الاحداث التي لم يقف ازاءها موقفا سلبيا ، اذا اقتصر فقط على قبول عنصر الصدفة ، اذ ان الصدفة « تعليل ضعيف » و « تفسير أجوف » لا ينم عن شيء ٠

تلك هي اعتراضات فيلسوف مثل « برجسون » على نظرية « ليفي بريل » في العلية ، ولكن علماء الاجتماع أنفسهم قد اعترضوا ايضا على تلك النظرية ومنهم « موريس جنزبرج » حيث يقول في هذا الصدد :

« رغم أن البدائي ليست لديه أية فكرة عن »
« مبدأ العلية في ذاته ، فان خصائصه »
« الاساسية متضمنة في سلوكه ، ما دام يبحث »
« عن السوابق ، ويغير سلوكه ونشاطه وفقا »
« للنتائج التي يريد أن يحصل عليها ، »
« ويستخدم الوسائل التي قد يصفها المنطقي »
« اذا ما تأمل أفعاله ، بأنها مناهج استقراء ٠ »
« وهي مناهج الاتفاق والاختلاف (٩٣) ٠ »

ومن هذا النص يتضح لنا ان العقلية البدائية عقلية منطقية، تستخدم في تفسيرها مبدأ العلية والمعلولية ، وهو مبدأ أصيل

في الفكر الانساني ، اذ انـه متضمن حتما في كل سلوك ، ولولاه لاضطربت حياتنا اليومية برمتها ، كما ا نالبدائي ، فيما يقول « جنزبرج » لا يلجأ الى السببية الغيبية ، الا اذا اخفقت لديـه السببيات التي اعتاد عليها في حياته اليومية •

كما اننا نستطيع في الرد على « دوركـيم » و « موس » أن نقول : ان « المانا Mana » لا يمكن ان تكون اصلا لفكرة العلية، حيث ان فكرة « المانا » هي الملجأ الذي يلجأ اليه البدائي فـي التفسير ، وهي الملاذ الذي يلوذ بـه العقل البدائي في التعليـل والتأويل ، ومن ثم فان مبدأ العلية موجود أصلا في بنية العقـل البدائي الفردي ، وهو سابق في وجوده بلا شك على « مبـدأ المانا » السحري ، فالعلية كمبدأ عقلي لها وجودها المسبق على « المانا » كمبدأ اجتماعي •

وجملة القول : لقد القى الاجتماعيون علـى العلـية ضوءا اجتماعيا، وأضفوا على السببية عنصرا طالما تجاهلته الفلاسفة، الا ان الاجتماعيين لم يقدموا بصددها حلولا نهائية ، فالمسألـة ما زالت قائمة كما هي ، ومهما حاول الاجتماعيون ان يقدموا شيئا من المجتمع لتفسير السببية ، الا انها ستظـل دائما فيـما يقول « لالاند » من المبادىء الرئيسيـة Axioms للفكر (٩٤) ، على اعتبار أنها فكرة مستنبطة أصلا مـن جبلـة العقـل وحده (٩٥) •

فكرة العدد :

ناقشنا فلسفيا واجتماعيا مقولات ثلاثا تندرج جميعها في ذلك الاطار الثلاثي الفلسفي المؤلف من الزمان والمكان والعلية. واذا ما انتقلنا اخيرا الى فكرة العدد وهي من الافكار الفلسفية الرئيسية التي درسها الاجتماعيون بقصد اكتشاف بعض المصادر الاجتماعية التي قد تفسر نشأة العدد . نجد أننا ينبغي ان نبدأ أول ما نبدأ باستعراض مختلف المصادر الفلسفية لفكرة العدد، حتى يمكن في ضوء تلك المصادر ان نتعرف على طبيعة الموقف الاجتماعي حين ينهض بتفسير مسألة العدد .

ولعل فكرة العدد ، هي من اكثر الافكار الفلسفية تجريدا ، ومن اشدها عموما وبعدا عن اشياء هذا العالم وموضوعاته المشخصة . ومن ثم كانت فكرة العدد من الافكار الفلسفية الخالصة ، حيث أننا اذا ما تأملنا فكرة العدد ودرسناها في ضوء تاريخ الفكر الفلسفي ، لوجدناها ، كما يشهد تاريخ الفلسفة بأنها من اقدم الافكار والمباحث التي تعرضت لها الميتافيزيقا .

حيث اختلطت فكرة العدد منذ « فيثاغورس » ببعض الافكار الانطولوجية ، فنظر الفيثاغوريون الى العدد على انه « مبدأ الوجود (٩٦) ، وأضحى كل شيء في الوجود الفيثاغوري شكلا هندسيا وعددا . وعكف الفيثاغوريون على دراسة خصائص الاعداد وصلتها بأشكال الهندسة ، فرمزوا الى الاشكال الهندسية بنقط تدل على المستقيم او المثلث او المربع ، وحصلوا بذلك على أعداد مستقيمة ومثلثة ومربعة .

وفي هذا الصدد يقول « نيقوماخوس الجاراسيني » وهـو من شيعة فيثاغورس ، في « كتاب المدخل الى علم العدد » ، حيث تكلم عن صلة العدد بالهندسة يقول :

« علم العدد هو العلم الذي يعلم به أمر الكمية »
« اذا فهمت على سبيل الانفراد (٩٧) • وعلم »
« العدد يرتفع ويبطل بارتفاعه وبطلانـه علم »
« الهندسة ، ويرتفع هو ويبطـل ببطـلان علم »
« الهندسة ، وان ذلك العلم يجب بـوجـوب »
« هذا العلم (٩٨) • »

ومن ذلك النص يتبين لنا ان العدد هو « علم الكم المنفصل » اذا استعرنا لغة أرسطو ، وهو أساس الهندسة التي هي « علـم الكم المتصل » •

ولقد حاول الفيثاغوريون أن يتقدموا بفكرة العدد ، فميزوا بين الاعداد الاولية والاعداد القاسمة والاعداد الصماء ، كما وضعوا ايضا بعض الخصائص العامة التي تميز الاعداد المخصبة والمقلة والكاملة ، وذلك عن طريق قسمة مجموع قواسم العدد علـى العدد نفسه •

ويتضح لنا من قول « الجاراسيني » أن الفيثاغـوريين قد مزجوا بين الاعداد والهندسة ، فاعتبروا العدد « واحدا » مثلا، يقابل النقطة في الهندسة ، والعدد اثنين يقابل الخط ، والعدد ثلاثة يقابل المثلث ، والعدد أربعة يقابل المربع (٩٩) •

وما يعنينا من فكرة العدد عند فيثاغورس ، هو انه قد طابق بين النسب الرياضية ، والنسب الوجودية ، ومزج بذلك فكرة العدد بمبادئ ميتافيزيقية ، وخلط الاعداد بأصول أنطولوجية خالصة ، (١٠٠) حيث أصبح الوجود الفيثاغوري هو « عدد ونغم » .

ولقد عالج أفلاطون مسألة العدد في ضوء نظريته العامة في المعرفة والوجود ، فاعتبر الاعداد موجودات عقلية ، ونظر الى موضوعات الرياضة على انها « مثل مفارقة » ، كما ذكر أفلاطون أن للمثل اعدادا . (١٠٢) .

ولعل فيثاغورس – حين نظر الى الاعداد كمبدأ للوجود ، وحين عالج نشأة العدد بأصول أنطولوجية – كان مبشرا بفكرة « المثال الافلاطوني » الا ان العدد الفيثاغوري لم يكن مفارقا ، وانما هو شيء مادي ، على حين ان مثال أفلاطون عقلي « مفارق » ، فالعدد الافلاطوني موجود عقلي ثابت يتأمله الرياضي ويستوحيه .

وحين ذهب الفيثاغوريون الى ان وجود الاشياء يحاكي الاعداد محاكاة تامة ، الا ان افلاطون لم يجعل للاعداد وجودا حقيقيا مستقلا عن الاشياء ، كما هو الحال في وجود المثل ، ولكنه جعل الاعداد وكأنها تتوسط المحسوسات والمثل ، من حيث ان الاعداد الافلاطونية لا تفارق المحسوسات من جهة ، كما انها ليست مجردة عن المثل ، من جهة اخرى (١٠٢) .

واذا كان افلاطون قد مزج بين فكرة العدد وفكرة المثال ، الا ان تلميذه أرسطو ، قد هبط بالاعداد من عالم المثل الثابتة، الى عالم الحركة والتغير والزمان ، حيث ربط أرسطو فكرة العدد بفكرة الزمان ، وخلط بين حركة الاعداد وحركة الزمن، واعتبر الزمان هو « عدد الحركة » أو هو الحركة المعدودة ، التي هي شكل من أشكال « الحركة القابلة للعد » (١٠٣) ٠

ولعل أرسطو فيما يقول « هاملان Hamelin » ، هو الفيلسوف الاول الذي يربط بين فكرة الزمن وفكرة العدد ، حيث فسر طبيعة الزمن عن طريق الحركة المعدودة (١٠٤) ٠ ورفض قيام الاعداد في الخارج في عالم « المثل الافلاطونية » اذ ان تصور العدد ، هو تصور ذهني مجرد ، ويتوقف على وجود « النفس العادة » لا على وجود « المثل الثابتة » ٠ واستنادا الى ذلك الفهم الارسطي ـ نستطيع ان نقول : ان تعريف الزمان بالعدد ، أصبح مسألة مشهورة في الميتافيزيقا وضعها أرسطو (١٠٥) ٠

واذا ما انتقلنا من ميتافيزيقا أرسطو، الى الفلسفات الحديثة، نجد ان كانط لم يدخل فكرة العدد في قائمة مقولاته ، (١٠٦) فليس العدد الكانطي صورة قبلية A Proiri ، ولذلك لم يعتبر كانط العدد مقولة من مقولاته ، اذ أن العدد عنده هو « صورة الكم Le Schéma de la Quantité »،كما تصدر الاعداد عن « الفعل التركيبي L'acte Synthétique » للعقل (١٠٧) ٠

ومن ثم كانت القضايا العددية هي قضايا تركيبية ، فاذا قلنا مثلا : ان ٧ + ٥ = ١٢ (١٠٧) ، فان تلك القضية العددية هي

قضية تركيبية تنشأ من عملية التركيب العقلي للاعداد ، لانها عملية « فعل » أو انشاء تركيبي يقوم بـه الفكر ٠

ولم يقبل كانط أن تكون خصائص الاعـداد او الخـواص الرياضية على العموم ، هي خواص الاشياء الحسية التي تتأثر بها حواسنا ، فيما ذهب الحسيون ، وانما وضع كانط تـلك الخواص الرياضية ، في موضع وسط بين الفهم الخالص ، وبين الحس التجريبي البحت، على ما فعل أفلاطون٠ حيث أن الاعداد لا ترتقي الى المعقول الكامل الذي يتحقق في عالم المـثل ، لان الماهيات الرياضية وثيقة الصلة بالمحسوسات ، وهذا معناه فـي لغة كانط ، أن الاصول الرياضية انما هي معطاة لنا في حدس أو بداهة غير عقليـة ٠

ولقد أيد « هاملان Hamelin » ، ذلـك الاتجاه الكانطـي باعتباره واحدا من « الكانطيين الجدد » فقال بفكرة الحـدس والبداهة غير العقلية ، وأكد الاصل التركيبي العقلي لفـكرة العدد ٠ حين أن التركيب عند «هاملان» هو أمر سابق بالضرورة على التحليل ، ومن ثم كانت فكرة « العلاقة Relation » هـي المقولة « الاولى » في قائمة مقولاته ، كما كانت فكرة « العدد » عند هاملان هي المقولة « الثانية » التي تأتي بعد « العلاقة » ٠

لان فكرة العدد تتضمن في ذاتها فكرة العلاقة ، حيث تمتاز الاعداد بأنها منعزلة ومنفصلة ، بالرغم من أنها تكون مجموعة متحدة هي مجموعة العدد ، ولذلك نظر هاملان الى الزمان على انه المقولة الثالثة ٠ حيث أن فكرة الزمان انما تتألف من العلاقة

والعدد معا ، حيث يعبر الزمان عن ارتباط صرف كالعلاقة ، كما انه يعبر ايضا عن تمايز خالص كالعدد •

واستنادا الى هذا الفهم ، فان العدد عند هاملان ، هو المركب من « الوحدة Unité » و « الكثرة Pluralité » ، وهذا التأليف من الوحدة والكثرة ، هو الذي يكون فكرة العدد (١٠٩) • ولكي يؤكد هاملان علاقة العدد بالزمان ، يذكر القياس الآتي :

« اذا كان الزمان الارسطي هو عدد • واذا »
« كان العدد هو المركب من الوحدة »
« والكثرة • فالزمان اذن هو المركب من »
« الواحد والكثير • »

واذا كان « هاملان » قد ربط فكرة العدد بفكرة الزمن ، الا ان « برجسون » قد فعل العكس حين يربط العدد بالمكان ، حيث تستند فكرة العدد الى فكرة المكان ، اذ أن المكان هو المادة التي بفضلها يكون العقل العدد • ويتفق « برجسون » مع « هاملان » بالالتفات الى فكرة الوحدة والكثرة كأساس يستند اليه العدد • وهنا يقول برجسون في مقاله عن « معطيات الشعور المباشرة » :

« نعرف العدد غالبا بانه مجموع وحدات ، او »
« بمعنى أوضح ، انه تركيب الواحد »
« بالكثير (١١٠) • »

ويتضح من قول برجسون أن العدد هو ذلك الكل المؤلف من الوحدات والاجزاء ، وهو ذلك المجموع المركب من الوحدات

المتشابهة ، والمتجانسة فيما بينها ، فحين نقوم مثلا بعد مجموعة من الخراف في قطيع ، نجد انها مجموعة متجانسة ليس بينهـا فروق فردية ، ولذلك فاننا حينما نبدأ عملية العد ، نجد أننا نكرر بالتتابـع صورة المعدود .

ومن ثم فنحن نتمثل فكرة العدد فيما يرى برجسون استنادا الى « حدس بسيط Une Intuition Simple » اذ ان فكرة العـدد تنطوي على كثرة من الاجزاء أو الوحدات المتجانسة ، تـلك التي نتمثلها بالحدس البسيط ، ذلك الحدس الذي ينتقل بنـا في عملية العدد ، من صورة متجانسة الى صورة اخرى ، ممـا يجعلنا نكرر بالتتابع صورة المعدود .

تلك هي فكرة العدد عند برجسون ، وهي تتصل أساسا بفكرة الحدس ، كما ترتبط أيضا بفكرة « المجاميع »، فأصبحت الاعداد عند « Frege » و « Russell » (١١١) هي عبارة عن مجموعـة من المجاميـع Classes .

ولذلك نجد ان اصحاب الاتجاهات المعاصرة في منطق العـدد يقسمون الاعداد الى اعداد نهائية ، واعداد لا نهائية ، كمـا ادخلوا فكرة العدد في صلب فكرة « الفئات Sets » او المجاميع بقصد استكشاف طبيعة العدد الخيالي والعدد الاصم .

وما يعنينا من تلك المناقشات الفلسفية لفكرة العدد ، هـو التأكيد على ان فكرة العدد فكرة ميتافيزيقية بعيـدة الغور في الفكر الفلسفي منذ صدرت طلائـع الفكـر اليونـاني عنـد فيثاغورس ، كما ترتبط فكرة العدد ايضا بالبناء الميتافيزيقـي الذي يشيده الفيلسوف سواء في المعرفة او في الوجود ، لاننـا

وجدنا ان فكرة العدد وثيقة الصلة بمذهب الفيلسوف ومنهجه سواء أكان رياضيا أم منطقيا ، واقعيا أم مثاليا ٠

واذا كانت فكرة العدد هي بعيدة الغور في التصور الفلسفي ، فانها بعيدة كل البعد عن التصور السوسيولوجي ٠ حيث ان الاجتماعيين قد اقتصروا على مفهوم ضيق قاصر لفكرة العدد، فهم لم يضيفوا شيئا ، الا اضفاء طابع القداسة على فكرة العدد ، او الغاء الصورة الكمية للعدد وتأكيد الصورة الكيفية ٠

حين يقول « مارسيل جرانيت » (١١٢) : ان العدد في المجتمع الصيني القديم لا يعبر عن الكم بقدر ما يعبر عن الكيف ، ومن ثم نسب الصينيون الى الاعداد قيما عاطفية تتصل بالسعادة او بالتعاسة ، وليس هذا الفهم البدائي غريبا ٠ اذ أننا كثيرا ما نشاهد في المجتمعات المتحضرة من يؤمن به ، حين يتشاءم الناس من بعض الارقام ، ويتفاءلون في نفس الوقت بأرقام معينة بالذات ٠ ولقد ذكر « لوسيان ليفي بريل » ان البدائيين لا يستطيعون العد الى اكثر من العدد ثلاثة او اربعة (١١٣) ٠

ولكنا نقول مع « فرانز بواس Franz Boas » (١١٤) : ان البدائيين حين يقفون عند اعداد محدودة ، وبسيطة ، فما ذلك الا لعدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعد في تلك المجتمعات البدائية المغلقة ٠

فلا شك ان التفسير الاجتماعي لفكرة العدد هو تفسير غير كاف تماما لتحديد نشأة الاعداد اذ ان البدائي حين يقوم

بعملية العد بواسطة الاصابع او الاصداف او الحبوب ، انما يتوسل بهذه الاشياء كوسائل لعمليات العد التي تعبر اصلا عن حقيقة العدد •

وليست فكرة العدد نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تصور الاجتماعيون ، اذ انها فكرة ثابتة مطلقة في كل المجتمعات والحضارات ، وما يختلف فيما بينها هو اشكال الارقام ومظاهر عمليات العد •

واذا كان الاجتماعيون يحاولون رد الاعداد الى اصول غير رياضية او عقلية ، فهذه محاولة لم يلازمها التوفيق ، اذ ان هناك الكثير من انواع العدد التي يتعذر ردها الى الاصل الاجتماعي ، فلا شك ان « العدد الاصم Irrationnel » و « العدد الخيالي Imaginaire » (١١٥) ، وهي من الاعداد التي يتعذر معها التفسير السوسيولوجي وكلها اعداد بعيدة كل البعد عن الاصول الاجتماعية •

ومن ثم نستطيع ان نقول مع « لالاند » : ان فكرة العدد لا تفسر بعالم التجربة ولا تصدر عن المجتمع ، اذ ان لفكرة العدد « صورا عقلية » (١١٦) ، تحتاج الى قدرة رياضية في التفسير ، لا يمكن ردها الى عناصر اجتماعية •

* * *

وختاما وجدنا كيف تتهافت وجهة النظر الاجتماعية في مصادر المقولات ، ورأينا ان مقولات الفكر الانساني « لا تطابق

الواقع الاجتماعي » ، ولا تستمد من بنية المجتمع كما يريد دوركايم • اذ أن الانسان لا يدرك العالم من خلال المجتمع ، ولا يتصور الطبيعة وفقا لتصورات اجتماعية ، ومن ثم لا تصبح المقولات مجرد اطارات اجتماعية •

فليست الطبيعة ، فيما يقول « شارل بلوندل » ، جزءا من المجتمع بل اننا ، نجد العكس ، فان المجتمع يؤلف جزءا من العالم • وليس المجتمع تلخيصا للعالم ، وبذلك فان مصطنعات المجتمع وتصوراته انما تعجز دون شك عن ان تأتينا بمعرفة حقيقية ، كما انها ليست كافية بذاتها في تفسير مقولات الفكر الانساني • ولكن لما كان الدين والمجتمع ـ هما اصل المقولات ـ كما أشار دوركايم ، فان النظرة الاولى تعلمنا انه كان لا بد من أن تتحول بالضرورة تحولا أساسيا في مجرى الزمان ، سواء بطريق التطور البطيء أو الانقلاب المفاجيء ، وأنه كان لا بد من تجردها عن الصبغة الدينية لكي تصبح أهلالتجربتنا ومنطقنا وعلمنا (١١٧) •

ويرى «بلوندل» انه اذا كانت المقولات ذات اصول اجتماعية، فما من فكرة تخطر بالعقل او احساس يجيش في العاطفة ، الا ويصبح مطبوعا بطابع المجتمع ، وبذلك يصبح الانسان ـ عند دوركيم ـ حيوانا يذوب ذوبانا في بنية المجتمع ، وقد فقد عناصره الانسانية الفريدة الكامنة في عقله ومشاعره (١١٨) •

* * *

وبذلك فقد ناقشنا موقف علم الاجتماع من مشكلة أصل المقولات ، ووجدنا أن العيب الكبير في موقف الاجتماعيين من الاصول الاجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ، هو نفس العيب في كل مذهب تجريبي ، يريد ان يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها • ولا يمكن ان يكون العنصر المنظم للتجربة مستمدا من التجربة ، لانه بكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها - بكل تأكيد - فالمقولات لا يمكن ان تصدر عن التجربة فردية كانت او جماعية، وانما هي مفروضة عليها ومنظمة لها • لذلك انشغل الفلاسفة، بالبحث عن مصادر عقلية بحتة لمثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم العقلية في الكشف عن تلك المصادر • فقد اصطدم « كانط » مثلا - بما في تلك المقولات من كلية وضرورة ، تفوق حدود التجربة ، فذهب الى أن الكلية والضرورة ترجعان الى قبلية عقلية للمقولات • و « هيجل » - وهو فيلسوف عقلي أيضا - قد اصطدم بفكرة ضرورة اشتقاق المقولات بعضها من بعض ، اشتقاقا ضروريا ، يلزمنا بتتابع منطقي لها يجعلها تتفجر واحدة بعد اخرى ، بقوة المنطق وحده • وبذلك لا تكون آتية من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلي - منطق « القضية » ونقيضها وما يؤلف بينهما •

ومغزى مثل هذه المذاهب العقلية في اصل المقولات ، هو الابتعاد بأصلها عن التجربة فردية واجتماعية ، لان هذه المقولات مفروضة على التجربة وتنظم التجربة فلا يمكن ان تصدر عنها •

لذلك لا نعتقد ان الاجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفلسفية ، التي نوجزها في الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بواسطة المقولات ؟ وبدلا من ان يجيب الاجتماعيون عن تلك المسألة ، وبدلا من ان يبحثوا عن حل لهذه المسألة ، نجدهم يبسطون المشكلة ، فحاولوا ان يجدوا تطبيقات اجتماعية لمثل هذه المقولات ، فتوهموا أن هذه التطبيقات هي اصول المقولات ، بينما هي مجرد تنظيم للتجربة بواسطة تلك المقولات، ومن ثم فيمكن التأكيد بأن الاجتماعيين لم يؤاجهوا المشكلة الفلسفية الصميمة بصدد المقولات .

* * *

تقييم نتائج علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة :

لقد ساهمت دراسات علم اجتماع المعرفة في اضفاء العنصر الاجتماعي بصدد تفسيرها لمشكلات الفلسفة العامة ، الا ان علماء الاجتماع يناقضون بعضهم بعضا في تفسير اصول المعرفة . وفي ضوء ذلك التعاوض ظهرت في علم الاجتماع بعض «الاتجاهات» و « النزعات » ، كما أثارت تلك الاتجاهات والنزعات المتعارضة كما هو الحال في الفكر الفلسفي ، عددا من « المدارس » ، التي تتفق في الاصول الاجتماعية ، وتتباين في طبيعة تلك الاصول .

فمن خلال استعراضنا لمساهمات علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة ، وجدنا « مذهبا ماركسيا » صدرت معه البدايات الاولية، لعلم اجتماع المعرفة، ويذهب الى ان التفسير التاريخي والاساس الاقتصادي او « الاساس الاسفل » هو المصدر الوحيد

لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الاول في اكتشاف الحقائق ٠

ثم ظهرت مدرسة « دوركايم » كي تفند مزاعم الاتجاه الماركسي ، فأنكرت في نزعة مثالية روحية تستمدها من روح الجماعة ، وتستوحيها من المثالية الجمعية ٠ جاءت الدوركايمية وأنكرت ذلك الاساس المادي للمجتمعات ، وذهبت الى أن اصول المعرفة لا تصدر عن « عقل الطبقة » ، وانما تتميز التصورات العامة بصدورها عن « بنية العقل الجمعي » ٠

وظهرت النزعة التاريخية عند « مانهايم » كي ترفض وضعية دوركايم وتنكر عليه قوله في العقل الجمعي ، كما هاجم « مانهايم » ايضا تلك الاتجاهات الفلسفية الخالصة التي وجدها عند « دوركايم » و « ماكس شيلر » ٠

ومما يعنينا من كل ذلك هو انقسام علم الاجتماع الى مختلف الاتجاهات التي يزخر بها الفكر الاجتماعي ، وما يعنينا ايضا – هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفي القائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، التي ينحو كل منها نحوا خاصا في تفسير المعرفة في ضوء الفكر الطبقي او الاجتماعي او التاريخي ٠

فلقد حاولت وجهة النظر الدوركايمية ، اقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة ، الا انها لم تفترض اساسا ماديا كما هو الحال عند ماركس ، وانما حاولت ان تقيم نظرية اجتماعية للمعرفة ، قوامها الايمان بعقل روحي خالص ، يصدر عن بنية الفكر الجمعي ٠

ولذلك وجدنا دوركيم يلتزم منهجا فلسفيا في اقامة نظرية للمعرفة ، حين يبدأ اولا بتحليل وجهات النظر الفلسفية المتعارضة في تفسير المعرفة • ثم هو يحاول بعد ذلك . التوفيق بينها وتوحيد المعرفة بالالتفات الى الاصل الاجتماعي، باعتباره الاساس الموضوعي الوحيد •

ويهدف « دوركايم » من ذلك ــ الى ان يخلص مشكلات المعرفة من متناقضات العقليين والتجريبيين ، بردها الى بنية المجتمع دون ان يتكلف تلك الجهود التي بذلها أصحاب النظر العقلي والتجريبي • فقبل من العقليين قولهم في « عمومية المعرفة وكليتها » ، كما اتفق مع التجريبيين ، في ضرورة النظر الى الاساس الموضوعي استنادا الى منهج المشاهدة والاستقراء •

ولذلك افترض دوركايم فرضا يسمح له باقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة من جهة ، كما يمكنه الافلات من مشكلات الميتافيزيقا من جهة أخرى • فاقترح « عقلا جميعا » تتحقق فيه فكرة ضرورة المعرفة وعمومها ، وهو في ذلك الاقتراح يؤكد على الجوانب العقلية والروحية في المعرفة •

كما يقول « دوركيم » بـ « فكرة معالجة الظواهر على أنها أشياء Comme des Choses » وهو في تلك الفكرة يريد ان يؤكد على الجوانب العلمية والتجريبية ، التي تستند اليها المعرفة •

ولكن نظرية « دوركايم » في المعرفة ، لم تستطع ان تقف على قدميها كنظرية ميتافيزيقية ، حيث واجهها الكثير من الانتقادات التي اكدت تهافتها ، فرأينا منذ قليل ، كيف انهار الفرض

الاجتماعي للمقولات ، وسنرى الآن ــ كيف يمكن قبول فكــرة العقل الجمــعي ؟ وهـــل هي مسلمة اجتماعيـــة لا تقبـــل المناقشة ؟

نظرية العقل الجمعي في ميزان النقد :

في الواقع ــ ليست نظريات الاجتماعيين في العقل والمعرفة ، الا ترددادا لنظرات « هيجل Hegel » فيـــما يسميه « بـــروح الشعب Volksgeist » او فيما أسماه «مونتسكيو» بالروح العامة للامة L'esprit Général d'une Nation •

كما اننا نعلم ان التعريف الرئيسي للثقافة Culture ، وهو التعريــف الــذي اشتهـــر بـــه « ادوارد بيرنت تايلـــور Edward Burnt Tylor » حين يعتبرها « ذلك الكـــل المعقـــد Complex Whole » الذي يشمل المعرفــة والفـــن والقانـــون والاخلاق والعادات • وهذا هـــو التعريف الرئيسي في عـــلم الاجتماع ، وهو ليس في الواقع الا تكرارا يــذكرنا بفـــكرة هيجل عن « روح الشعب» او عـــن « العـــقل المـــوضـوعي der objektive giest »(١٢٢) •

ويقول « نيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann » عن هيجل :

« انــه كولومبوس جديد » فان ما عثر عليه فيما اسماه «بروح» او « عقل » وما وصفه بأنه « فوق العنصري Superorganic » او « فوق الفردي Supper individual » قد أدى بالاجتماعـــيين والانثرو بولوجيين الى اكتشاف قارة جديدة للواقع ، ذلك هو ما أسموه بالواقع الاجتماعي Social Reality •

فان فكرة العقل الموضوعي عند « هيجل » تشبه في اطـارهـا العام فكرة « العقل الجمعي » عند دوركايم ، كما توحي بفكرة « الثقافة » كما يتفهمها علم الاجتماع الامريـكي وبخاصـة عند Kroeber (١٢٣) ·

واذا كان « هيجل » يذهب الى أن « كل ما هو واقعي هـو معقول » فان دوركايم وغيره من الاجتماعيين يذهبون الى ان « كل ما هو اجتماعي هو معقول ،.وكـل ما هو معقـول هـو اجتماعي » ·

ويقول « هارتمان » في سيمنار Seminar » عقد في برلـين سنة ١٩٣٩ : ان العقل الموضوعي قد تميز بالتكوين المتجانس Homogeneous Formation الذي يفرض على الانسان ويضطلع به الفرد · وما يسميه هارتمان « بالتكوين المتجانس » ، هـو تماما ما نجدعند الانثروبولوجيين الاجتماعيين المعاصريـن ، بما يسمونه « بالانماط Patterns » ·

ولذلك فاننا يمكن ان نقول ــ وفقا لنظرية العقل الموضوعي عند هيجل : ان الانسان لا يولد الا في « اطار عقلي عام » يستمد منه انماطه الثقافية والسلوكية وأساليبه الفكرية · وهذا هـو ما يعني به تماما « رالف لنتون Ralph Linton »(١٢٤) وغيره من سائر الانثروبولوجيين الثقافيين ، حين يذهبون الى أن الانسان يولد في ثقافة يستوحي منها فكره ومنطقه ، بمعنى ان الانسان لا يخلق لغته او يصطنع اخلاقه ، وانما يكتسبهما مـن ذلـك « الاطار العقلي العام » ويستوحيهما من « نمط الثقافة » التي يولد ويعيش فيها ·

ومن ثم نجد ان نظرية « العقل الموضوعي » عند هيجل ، انما تفسر كل النظريات السوسيولوجية للثقافة عند مختلف الانثروبولوجيين الثقافيين من أمثال « كروبر Kroeber » و « هرسكوفتز Herskovits » و « رالف لنتون Ralph Linton» . الا اننا نأخذ على علماء الانثروبولوجيا الثقافية ، بأنهم وضعوا « تمايزا » وفرضوا خلاء او مفارقة بين الانسان وثقافته ، على حين اننا لا نجد الا نظاما كليا ميتافيزيقيا يربط الانسان بالمجتمع ، والفرد بالثقافة .

ومعنى ذلك اننا من وجهة نظر الفلسفة الانثروبولوجية ، وهي مبحث فيما وراء الانثروبولوجيا Meta-Anthropology لا نضع تمايزا بين « الانسان » من جهة ، و « ثقافته » من جهة اخرى ، فليس فليس هناك مفارقة بينهما ، حيث انهما وجهان لحقيقة كوزمولوجية واحدة (١٢٥) .

ولقد اعترض « هيرمان وين Hermann Wein» ، الاستاذ بجامعة « جوتنجن Gottingen» ، على نظريات الاجتماعيين في العقل والثقافة في مقالة نشرها في مجلة « فلسفة العلم *Philosophy of Science* » تحت عنوان « اتجاهات الفلسفة الانثروبولوجية والانثروبولوجيا الثقافية في ألمانيا بعد الحرب » .

« *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural* »
«*Anthropology in Postwar Germany*».

يقول « هيرماوين » : ان كل ما يسميه الانثروبولوجيون « بالاجتماعي Social » تارة وبخاصة في الانثروبولوجيا

الانجليزية ، « وبالثقافي Cultural » تارة اخرى ، وبخاصة في الانثروبولوجيا الامريكية ، انما ترجع جميعها الى مقولة « العقل » او « الروح » التي أثارها هيجل .

ولذلك فاننا اذا ما انتقدنا نظرية هيجل ، تنهار تلك النظرية الاجتماعية التي تستند اليها ، ولذلك تساءل « وين » بقوله : كيف نفسر في ضوء تلك النظرية ، ظهور الديانات الكبرى لدى « موسى » و « بوذا » و « عيسى » و « محمد » صلى الله عليه وسلم ؟! .

وكيف نعلل فكرة الزعامة او « القيادة » بظهور القادة والعظماء والفلاسفة ، وصدور المذاهب الاخلاقية الكبرى عند « سقراط » و « جوته Goethe » (١٢٦) ؟ وأثار « هيرمان وين » تلك التساؤلات كي تضع حدا ، لادعاءات الاجتماعيين وقولهم في « العقل الجمعي » وما احاطوه به من قداسة ، وما اضفوه على الثقافة من قهر وسلطان .

ولقد تعالت الصيحات من بين علماء الاجتماع انفسهم ، حين انكر البعض الاخذ بفكرة « العقل الجمعي » فذهب « بوخارين Boukharine » الى ان فكرة العقل او الشعور الجمعي ، هي فكرة غيبية خالصة (١٢٧) .

وذهب « كارل مانهايم » الى انها « فرض ميتافيزيقي » ، لان دوركايم جعل من « العقل الجمعي » كائنا وهميا يحلق فوق العقول والتصورات الفردية (١٢٨) . ولذلك يقول « جورفتش Gurvitch (١٢٩) : ان العقل الجمعي هو محض افتراض لاشياء

غير موجودة ، فقد نحا دوركيم نحوا مثاليا وفلسفيا في تفسيره للعقل والتصورات ، فجعله أشبه بـ « اللوغوس » أو « الروح » ، وهي فكرة مسرفة في الخيال ، كما انها فرض ميتافيزيقي خالص لا يتصل بالعلم الوضعي الذي يلوح به الاجتماعيون ، حيث أن الفرض العلمي انما يوضع تحت محك التجربة ويخضع لها كمعيار للخطأ او الصواب ، والعقل الجمعي فرض لا تشهد التجربة بوجوده ٠

وعلى هذا الاساس نقول مع « أرمان كيفيبه » (١٣٠) : انما ينبغي أن لا ننسى أن « دوركيم » قد حاول ـ بمذهبه في العقل الجمعي ـ أن يكون فيلسوفاً ، كما اراد في الوقت نفسه أن يكون عالم اجتماع ، حين يستخدم العلم الاجتماعي في حل مشكلات المعرفة والاخلاق والتصورات ٠

ولذلك عاب عليه « لاكومب Lacombe » ، فوجدناه ينتقد فكرة الشعور نقدا عنيفا ، وقال : ان دوركيم لم يستطع ان يخلع رداء الفيلسوف الميتافيزيقي حين يتمسك في اصرار شديد بفكرة التصورات الجمعية ، ولعله قد تأثر في هذا الاتجاه الفلسفي بآراء أستاذه « رينوفييه Renouvier » وفلسفته في العقل والتصورات ٠

ويقول « شارل بلوندل Blondel » : ان التصورات الجمعية التي اشتهرت عن دوركايم ٠ تلك التصورات التي تحوم فوق المشاعر الفردية ، والتي من شأنها أن يخضع لها سائر البشر ٠٠٠ ان تلك التصورات هي سواء في القيمة مع افكار و « مثل » أفلاطون دون نقص او زيادة (١٣١) ٠

ولقد تقدم « موريس جنز برج Ginsberg » ببعض الاعتراضات على نظرية العقل الجمعي ، وقال : ان فيها تأليها للمجتمع ، والغاء لعقل الفرد الذي ينغمر ويذوب في المجموع ، فنسب دوركايم الى المجتمع من الهيبة والقوة ، ما يجعله الها قادرا جبارا ، ينبغي أن نقف منه موقف الطاعة والخشوع والتعبد (١٣٢) ٠

ويرى « جنزبرج » : أن روح المحافظة الأصيلة ، عند « دوركايم » والنزعة الى الابقاء على الاوضاع القائمة انما هي جلية واضحة عند « هيجل » وأتباعه ، حين حاولوا معالجة مشكلة « المقاومة resistance » وحل مسألة الاعتراض ، فقالوا بتأليه الدولة ، ووجوب ابتعاد الفرد من ان يعترض على ارادة الدولة ٠ ولا شك ان فكرة المجتمع عند دوركايم انما تتساوى مع فكرةالدولة لدى «هيجل» فكلاهما مصدرالقانون Law ومظهر السلطة الاخلاقية المثلى (١٣٣) ، وكلاهما يمثل الروح المطلق الذي يتجلى في الشعور والارادة ٠

واذا كان « هيجل » قد فرض للدولة سلطانا وقهرا وجعل لها ارادة مطلقة ، وكأنها ارادة الله تتجلى على الارض ، فان « دوركايم » حاول هو الآخر ان يجعل من المجتمع الها ، حين نسب الى العقل الجمعي قيمة روحية مثالية تحلق فوق عقول الافراد ٠

وهنا يتساءل «جنزبرج» فيالرد علىفكرة «العقل» عند دوركايم فيقول : هل تعي المجتمعات بنفسها ؟ واذا كانت تعي بنفسها فلم يصعب علينا أن نحدد ما يفكر فيه العقل الجمعي ؟ (١٣٤) ٠

ولقد زعم دوركايم ، ان عقل الفرد من حيث شكله ومضمونه مدين للمجتمع والعقل الجمعي ، فمنه وردت كافة المقولات والتصورات ، ورأى « جنزبرج » ان دوركايم قد استخدم مفهوم التصورات استخداما غريبا ، واعترض عليه بقوله : « بأي معنى نقول ان فعلا من افعال الوعي يصدر عن عقل الفرد ، يعد نتاجا لحالة اكثر اولية مما هي في ذاتها ؟ ... ان ذلك يتعذر علينا تحديده دون شك » (١٢٥) .

واغلب الظن ، ان دوركايم قد تابع ذلك الاتجاه الذي يقول به « فونت Wundt » والذي يأخذ بفكرة « تركيب حالات الوعي » . وهنا يتساءل جنزبرج بصدد اعتراضه على فكرة التركيب او التفاعل فيما بين العقول الفردية « ما هو الدليل القاطع الذي يثبت امكان وقوع تفاعل عقلي بين الافراد ؟! » .

ان الدليل التجريبي لم يثبت وقوع ظاهرة التفاعل او التركيب العقلي بين العقول الفردية ، مما يؤكد بالطبع ، أن مسألة « اتحاد » العقول الفردية في « عقل جمعي وحيد » ، هي مسألة لا تتفق والروح العلمية .

وفي الرد على فكرة « التفاعل » وعلاقتها بالفكر ، يقول « بيتريم سوروكين Sorokin » :

« دعنا نسأل أولا ، هل يعد عامل التفاعل »
« تفسيرا كافيا لصدور الفكر او الظواهر »
« فوق العضوية ؟؟ »

« انني لا اعتقد ذلك • لاننا نجـد تفـاعـلا »
« ثابتا معقدا في مجتمعـات النـحل والنمل »
« والحيوانات الاخرى ، ومـع ذلـك فلـم »
« يصدر عنها فـكر او ما هـو أشبه • (١٢٦) »

ويتضح من ذلك القـول ، أن مجرد « التفاعـل فيما بيـن العقول » لا يصدر عنه فكر بحال ، كما يقول « سوروكين » ، وفي الواقع ان القول بفكرة العقل الجمعي ، يدعونا الى انكار التصورات والعقول الفردية ، فان العقل عند دوركايم ، لا يعدو ان يكون « وعيا جماعيا » حل في جسد الفرد على حـد تعبيـر جنز برج (١٢٧) •

وفي ذلك ينكر دوركايم على ألفرد أية قدرة على ألتفكير أو التنظيم ، ويسلب من عقل الانسان وظيفته ودوره وقدرتـه • وتلك هي نقطة الضعف الشديدة التي انزلق او انساق اليـها دوركايم انسياقا لا شعوريا •

فليس هناك اي دليل يستند اليه دوركايم واتباعه لما يزعمونه للعقل الجمعي من سمو ورفعة ، بالرغم مـن أن الـدراسات المعاصرة لدى علماء النفس الجمعي ، قد اكدت ان عقل الجماعة يتصف بالغباء والجبن وعدم المسؤولية ، وفي هذا المعنى سخـر « شيلر Schiller » بقوله : « خذ كل شخص بمفرده ، تر فيـه سدادا وحكمة ، ولكن أنظر الى الافراد وقـد انخرطـوا فـي جماعة • تلف نفسك امام طائفة من البلهاء » وفي هذا المعـنى ايضا تقول « مدام رولان Mme Roland » : « حينـما يجتمـع الناس تستطيل آذانهم » (١٢٨) •

تلك شذرات من اقوال الاجتماعيين واعتراضاتهم على فكرة العقل الجمعي ، وينبغي ان لا يفوتنا ايضا في هذا الصدد مناقشة الفلاسفة لتلك الفكرة وتقييمهم لها تقييما فلسفيا ، وبخاصة بالاشارة الى « هنري برجسون » و « أندريه لالاند » ٠

ولقد انكر « برجسون » على دوركايم قوله : ان التصورات ليست من صنع العقول الفردية، بل هي من صنع العقل الجمعي، كما اعترض برجسون على فهم دوركيم لطبيعة الفكر الجمعي، واعتبارها متمايزة كلية عن طبيعة الفكر الفردي ، على اعتبار ان للعقل الجمعي ، حقيقة قائمة بذاتها ، وان للمجتمع وجوده الخاص به وهنا يعترض برجسون في عبارة فلسفية رائعة :

« نحن نفترض عن طيب خاطر وجود »
« تصورات جمعية قائمة في النظم واللغة »
« والعادات ٠ وأن مجموعها يكون الذكاء »
« الاجتماعي المتمم للعقول الفردية ٠ »
« ولكننا لا نفهم كيف يمكن ان تكون هاتان »
« العقليتان متنافرتين ؟! وكيف يمكن ان »
« تبطل احداهما الاخرى ؟! فالتجربة لا »
« تقول شيئا من هذا ، وليس علم الاجتماع »
« على حق في ان يفترض ذلك ٠ (١٢٩) »

ويتضح لنا من هذا القول ان برجسون ينكر امكان قيام عقل جمعي يعبر عن تركيب متمايز عن مجموع العقول الفردية ٠ فيرى « برجسون » انه قد كان يمكننا ان نأخذ بهذا الرأي الى

أقصاه ، اذا اعتقدنا أن التقاء الافراد عقليا ، هذا الذي يشبهه دوركايم بالتقاء الاجسام البسيطة ، التي تتحد مع بعضها بعضا في مركب كيميائي ويصدر عن هذا الالتقاء عقل جمعي •

ولكن هذا التصور الدوركايمي يكون صحيحا وصادقا لو أننا نسبنا الى المجتمع اصلا عرضيا ، ولو ذهبنا الى ان اتحاد الافراد واجتماعهم ، قد حدث عرضا او اتفاقا ، وهذا امر لا يقره دوركايم ، ولا يرضى عنه الاجتماعيون •

ويرى برجسون ان الاجتماعيين يرون ان المجتمع هو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها ، اما الفرد فليس الا تجريدا ، واذا كان الامر كذلك ، يتساءل برجسون : « لم لا تكون العقلية الجمعية مرسومة مقدما في العقلية الفردية ؟ » (١٤٠) •

ولكننا لا نستطيع ان نتصور ان ثمة عقلية اجتماعية ، تأتي الى العقلية الفردية ، وتكون في نفس الوقت مخالفة لها ، فكيف يتعارض « العقل الفردي » مع « العقل الجمعي » ؟؟! •

وهذا هو السؤال البرجسوني الرئيسي ، الذي تنتهي منه بأن تصورات الانسان لا تتعلق الا بجبلة عقله الفردي ، مهما تحدث الاجتماعيون وأطنبوا فيما اسموه «بالتصورات الجمعية» •

ولقد حل « لالاند مشكلة التعارض القائم بين « العقل الفردي » و « العقل الجمعي » ، فذهب الى القول بوجود ما أسماه بـ «العقل المتكون La Raison Constituée » وميزه تماما عما يسبب بـ « العقل المكون La Raison Constituante» ، ويرى « لالاند » أن « العقل المتكون » ، هو ذلك العقل « القابل للتغير

Variable » دون مساس بجوهر العقل الثابت أو المكون .

والعقل المتكون اذن هو «العقل الديناميكي La Raison dynamique »

لانه عقل متطور متغير ، يلجأ اليه الانسان في حياته اليومية ، وفي لحظات جزئية محدودة . ولذلك نجد ان هذا النوع من العقل ، انما يتأثر بشكل الثقافة وبنية المجتمع وأنماط الحضارة ، ويتغير طبقا لتغير التجارب الجزئية التي يمر بها الانسان في احتكاكه المستمر بمظاهر الحياة الاجتماعية .

أما عن «العقل المكون» ، فهو العقل بالذات ، لأنه جوهر العقل الثابت والمبدأ الواضع للقيم ، والمنظم التجربة ، كما أنه المصدر الأصيل لمقولات الفكر والتصورات العامة ، ولذلك أسماه « لالاند » بالعقل الاستاتيكي La Raison Statique ؛ حيث أنه لا يتغير ، ويبقى ثابتا في بنيته ، واحدا في صفاته وسماته العامة (١٤١) .

وبالاضافة الى كل تلك الانتقادات القاسية ، انتقد عالم المناهج وفلسفات العلوم « ف. أ. فون هايك F.A. Von Hayek » ، تلك النزعة الوضيعة المتعالمة ، وذلك في مقاله المشهور الذي نشره في مجلة Economica ، تحت عنوان « التعالم ودراسة المجتمع Scientism and the study of Society » ؛ ورفض « هايك » في هذا المقال ، نظرية عقل جمعي غيبي يسبح فوق عقول الافراد ، اذ أنها نظرية غريبة وغير علمية ، كما انها لا تستطيع ان تقف على اقدامها كنظرية ميتافيزيقية .

وبذلك انتقد هايك « المذهب الجمعي Collectivism » المنهجي، كما ناقش « المذهب الفردي individualism » مناقشة مفصلة * .

وما يعنينا من كل ذلك ، هو ان الفلاسفة انما يشيدون بقيمة العقل الفردي ووظيفته في صدور الفكر والمعرفة ، ومن الغريب أن يعترف « دوركايم » نفسه، في كتابه عن « التربية الاخلاقية L'éducation Morale » حيث يعترف بقيمة العقلية الفردية وينكر عبودية الفكر ، وذلك حين يحدثنا عن الاخلاق وتحرير الفكر من القديم وتأكيد النزعة الفردية .

ولذلك وجدنا « دوركايم » صاحب « التصورية الجمعية » ، ينتصر للمذهب الفردي ، ويؤكد الحرية للانسان الفرد ، على اعتبار ان الايمان بالعقل ، انما يقوي المشاعر الفردية ويدفعها دفعا نحو الامام (١٤٢) ، وهذا ما يتعارض تماما مع المذهب الدوركايمي والنزعة الجمعية ، التي تقول بعقل جمعي وحيد، وتنكر وظائف العقل الفردي ، وتؤكد نسبية المعرفة والحقيقة.

الامر الذي يرفضه « فرانز بواس Boas » عالم الاجتماع الامريكي ، حيث يؤكد في كتابه « عقل الرجل البدائي *The Mind of Primitive Man* » ان جوهر العقل الانساني يبقى هو هو في كل المجتمعات ، وان الوظائف العقلية تظل متشابهة تماما ، في كل الثقافات مهما بلغت درجة بدائيتها او تحضرها (١٤٣) .

* * *

---

* Hayek, F. A. Von., *Scientism and the Study of Society, Economica*, Vol. : 1 x PP. 267-291

يتضح لنا من فيض مناقشات الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، خطأ التصورية الجمعية التي انتهى اليها « دوركايم » ، حيث انه في تلك التصورية الغريبة التي يقول بها يقضي على الذكاء الفردي قضاءا مبرما ، فقد اراد ان يخضع الفكر الفردي بحيث يجعله يفكر من خلال اطارات الفكر الجمعي فحسب، تلك الاطارات التي يستمد منها الانسان مقولاته وقوالبه الفكرية ، بمعنى ان ترتد ملكات الانسان الذهنية ، من تصور وتخيل وذاكرة ، فتجعل منه كائنا سلبيا غريبا ، يتصور تصوراته الخاصة من خلال التصورية الجمعية ، ويتخيل احلامه وآماله بالتحامها بأحلام الجماعة ومشاعرها الجمعية،وحتى ذكرياته وعالمه الذاتي الخاص ، انما تستمد اطاراتها من بنية الجماعة ، وتحال برمتها الى عالم الذاكرة الجمعية • وبذلك ينبغي أن نؤكد ان النزعة التصورية الجمعية هي نزعة مسرفة ومتطرفة ، لانها تنكر مصادر الادراك الانساني ولا تعترف بملكات الانسان الفرد •

تقييم النزعة الشيئية Chosisme في التفسير :

قلنا : ان « دوركايم » ، قد حاول ان يقيم نظرية اجتماعية للمعرفة ، قوامها القول « بعقل جمعي » ، ومعالجة الظواهر على انها اشياء comme des choses ، ورأينا كيف تتهافت فكرة العقل الجمعي امام التقييم الاجتماعي والفلسفي • وسنعالج الآن مبدأ « شيئية الظواهر » الذي يقول به « دوركايم » لتحقيق موضوعية علم الاجتماع •

لقد نظر الاجتماعيون الى ظواهر الدين والاخلاق والمعرفة، على انها اشياء اجتماعية ، وحاولوا معالجتها على انها اشيـاء يمكن النظر اليها من الخارج • وفي الواقع اننا لا نعرف طبيعة تلك « الشيئية » التي يضفيها علم الاجتماع على معـالجته للظواهر الاجتماعية •

فما معنى القول بشيئية الظواهر ؟! هل يعني به «دوركايم» ظواهر الاشياء كما هي في ذاتها ؟! ام انها ظواهر تلك الاشيـاء او الموضوعات الظاهرة ، كما تتجلى وتبدو امام حسنا ؟! •

اننا ينبغي ان لا نأخذ بمبدأ شيئية الظواهر ، هذا المبـدأ الدوركيمي الغامض ، اذ اننا لا يمكن أن نتصور « شيئية تلـك الظواهر » ••!!•• فالظواهر في حقيقة امرها ليست أشياء او شبيهة بالاشياء •

حيث ان تصوراتنا للاشياء ، هي بلغة كانط ، اما تصورات ترتبط بالاشياء على العموم Choses en général ، واما تتعلق تصوراتنا بالاشياء كما هي في ذاتها Choses en soi هذا هو الاستعمال الكانطي لفكرة الظواهر Phénomène (١٤٤) •

ولقد رفض الوضعيون ومنهم علماء الاجتماع ، فكرة قيـام عالم الاشياء كما هي في ذاتها ، كما رفضها كانط ، فبالرغم من انه يقرر وجود الاشياء كما هي في ذاتها ، الا انه اخرجها مـن دائرة البحث الترانسندنتالي في المعرفة •

حيث ان موضوعات الاشياء كما هي في ذاتها ليس من قبيل المعطيات Donnés الحسية ، كما انها ليست قائمة في مجال الحدس الحسي ٠ ولما كان الشيء في ذاته ليس قائما في التجربة الحسية ، فماذا يعني « دوركايم » بتلك الشيئية الظاهرة ؟ او تلك الظواهر الاشياء ؟!٠٠٠ فليست الظواهر الاجتماعية ، ظواهر الاشياء كما هي في ذاتها ، كما انها ليست في نفس الوقت ظواهر الاشياء على العموم كما تبدو لنا امام الحس ٠

يقول « كولنجوود Collingwood » : ان مبدأ شيئية الظواهر يشوه طبيعة العلم الوضعي ، لانه يتضمن الايمان بحقيقة كامنة وراء ظواهر الطبيعة ٠ ثم ان هذا المبدأ يشوه ايضا ، موقف علم الاجتماع ، لانه يعني ان عالم الاجتماع ليس الا مجرد مشاهد للوقائع والظواهر التي يعرض لها بالوصف (١٥٤) ٠

ومعنى ذلك ان يقف عالم الاجتماع عند مجرد الوصف فحسب ، ولا يتعدى حد المنهج الوصفي ، فلا يحق له التفسير او حتى المقارنة ٠ وبذلك فاننا اذا ما اخذنا بمبدأ معالجة الظواهر على انها اشياء ، يجعلنا نتخذ من علم الاجتماع علما وصفيا للظواهر ، ويصبح عالم الاجتماع بهذا الفهم ، هو مجرد « المشاهد السلبي » لما يبدو امامه من احداث او ظواهر ، وهذا ما لا يوافق عليه الاجتماعيون انفسهم ، اذ ان غاية العلم هي « التفسير » ، كما ان علم الاجتماع في رأيهم هو علم الوصف والمقارنة والتفسير ٠

واغلب ، الظن ان دوركايم بنزعته الشيئية ، قد وقف عند سطح الظواهر دون ان يتعمقها ويسبر غورها • وهنا ينبغي ان نميز بين مبدأ التفسير ومبدأ الفهم ، فمن المعلوم لدينا ان التفسير يتصل بتعليل تتابع الوقائع والظواهر ، أي ان التفسير يبحث من الخارج عن العلاقة بين الظواهر •

على حين ان « الفهم » يتصل بادراك معنى الظواهر من الداخل ، ولا يستطيع الانسان ان يتخذ موقفا حياديا بالنسبة للظواهر الاجتماعية ، فانها ليست « اشياء خارجية مستقلة » بل هي مرتبطة بالانسان متعلقة بارادته وعقله ونفسه •

كما ان عالم الاجتماع هو بالضرورة ، انسان من عصر معين ومن بيئة معينة ، ومن ثم لا يستطيع ان يعيش كآلهة أبيقور « فيما بين العوالم » ومعنى ذلك اننا ما زلنا بعيدين تماما عن طمأنينة العلم الخالص (١٤٦) •

واذا كان دوركايم يريد بمبدأ « شيئية الظواهر » ان يحقق الموضوعية التامة لعلم الاجتماع ، فاننا نجد ان علم الاجتماع في مسيس الحاجة - حتى يستقيم علما - الى توحيد مصطلحاته في لغة علمية مضبوطة •

الأمر الذي تشهد به وتؤكده أقوال الاجتماعيين أنفسهم • فتقول « لوسي مير Lucy Mair » في مقال نشرته في « المجلة البريطانية لعلم الاجتماع The British Journal of Sociology » بعنوان « لغة العلوم الاجتماعية *The Language of The Social Sciences*» (١٤٧)

تقول « لوسي مير » في هذا المقال : ان الكثير من مصطلحات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ما زالت حتى الآن يكتنفها الغموض والاضطراب ، تلـك المصطلحات التي تتعلـق بمفهوم « الثقافة » أو « الطبقة » مما يشهد بحاجة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، الى الكثير من العناية والدقة في تحديد لغة العلوم الاجتماعية ، حتى تبلغ درجة الدقة التي بلغتها سائر العلوم الفيزيقية ٠

ولقد أكد « مالينوسكي Malinowski » و « رادكليف براون » أهمية اعادة النظر في تلك المصطلحات وصياغتها صياغة علميـة دقيقة (١٤٨) ٠ فان مفهوم « البناء الاجتماعي » مثـلا ، يختلف باختلاف علماء الانثروبولوجيا الاجتماعيـة ، فمنهم مـن يراه على أنه «نسق طبيعي» أو فيزيقي ، كما هو الحال عند رادكليف براون ، ومنهم من ينظر اليه على أنه «نسق خلقي» أو معنوي ، فيما يقول ايفانز بريتشارد ، ومنهم من يراه « نسقا اقتصادية » فيما يرى « رايموند فيرث Raymond Firth » في دراسته للبناء الاقتصادي في « تيكوبيا Tekopia » ٠

كما اختلف علمـاء الاجتمـاع أيضا حـول معنى « النظام Institution » و « النسق System » ومفهوم « البناء Structure » و « التنظيم Organization » وطبيعة « الدور Role » و « الوضع Position » ٠ كما اختلفوا أيضـا في التمييز بين « الوظيفـة الاجتماعيـة Social Function » و « العمليـة الاجتماعيـة Social Process » ٠

فكثيرا ما نشبت الخلافات بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، في تفسير مفاهيم تلك المصطلحات ، كل يفسرها وفقا للون الثقافة التي استقاها ، ومن ثم نشأت « المدارس » في صلب علم الاجتماع ، كما هو الحال تماما في ميدان الفلسفة ٠

وان التفاتة عابرة لكتاب «سوروكين Sorokin» عن «النظريات السوسيولوجية المعاصرة *Contemporary Sociological Theories* » تبين لنا الى أي حد انقسم علم الاجتماع على ذاته ، الى عدد كبير من المدارس المتصارعة على مسرح الفكر الاجتماعي ٠

وفي تهكم لاذع ، ذهب « هنري بوانكاريه Poincaré » الى أن كل فكرة سوسيولوجية ، انما تفترض منهجا خاصا ، ولذلك كان علم الاجتماع في رأيه ، علم متعدد المناهج قليل النتائج (١٤٩) ٠

ولعل ذلك التعدد الضخم في مناهج ومدارس علم الاجتماع ، يرجع الى أن لغة العلوم الاجتماعية ، ما زالت تتميز بأنها « لغة كيفية Qualitative» غالبا ما تتأثر بالنزعات الذاتية ، والاتجاهات المذهبية ٠

ولذلك حاول « رادكليف براون » (١٥٠) أن يجعل منها « لغة علمية » لا تثير خلافا حولها ، وأن يحرر « مصطلحات علم الاجتماع » من تلك الروح المذهبية والاتجاهات اللاموضوعية التي يتردد صداها في علم الاجتماع ٠ فليس هناك على حد قوله « مدارس في العلم » ٠

وما يعنينا من كل ذلك هو أن نذهب الى القول بأن علم لاجتماع ما زال يتعثر في سيره نحو تحقيق الموضوعية ، حيث

أنه يتأثر في تحديد مناهجه في التفسير باتجاهات فلسفية • مما لا يتمشى مع الروح الوضعى الكامن في المبدأ الدوركيمي بصدد تفسير الظواهر الاجتماعية ومعالجتها على أنها أشياء •

حيث أن الظواهر الاجتماعية لا يمكننا أن ندركها على أنها أشياء نفسرها من الخارج ، بل لا بد لنا من أن نتفهمها على أنها « دلالات » ندركها عن طريق الفهم العميق مما يتعذر علينا تطبيق الموضوعية الخالصة على تلك الظواهر التي تتعلق بعالم الانسان ، والتي تختلف اختلافا كليا عن تلك الظاهرات التي نشاهدها في العالم الطبيعي •

* * *

من ذلك نرى كيف تقوم الصعوبات أما « دوركيم » ، لتحقيق نظرية اجتماعية حقة في المعرفة ، نظرا لوهمية العقل الجمعي ، واستنادأ الى أن الأصل الموضوعي لدراسة الظواهر الاجتماعية ، هو أصل مشكوك فيه ، ويتعذر علينا قبوله •

ومعنى ذلك أن محاولة « دوركيم » في تشييد نظرية اجتماعية للمعرفة ، هي محاولة عسيرة ، تقوم أمامها مختلف الصعوبات •

ولقد قامت في علم الاجتماع محاولات أخرى ، بقصد الكشف عن أصول ثقافية ومصادر تاريخية للفكر والمعرفة ، على نحو ما وجدناه عند « سوروكين » و « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » •

فلقد تميزت نظرية سوروكين بنزعتها التصورية المثالية ، حين ترد كل أشكال المعرفة الى بنية الثقافة على اعتبار أن معايير الثقافة تنعكس على المدركات العقلية للانسان . ومن ثم تتمايز العقليات في رأيه طبقا لتمايز أنماط الثقافة . ولذلك وجدنا « سوروكين » على غرار « كونت » يميز بين ثلاثة أشكال من المعرفة ، صدرت عن أنماط ثلاثة من الثقافة ، وهو ما قصده بأشكال الثقافة الروحية والحسية والمثالية .

الا أن « روبرت ميرتون Merton » (١٥١) يعتبر نظرية « سوروكين » هي من قبيل اللغو الذي لا طائل تحته ، لأنه يكرر خصائص كل عقلية في طبيعة كل ثقافة ، فلم يفعل أكثر من القول بأن الثقافة الحسية تستند الى نسق من السمات التي تتجه نحو الايمان بالحقيقة الحسية . وهذا قول عقيم لا ينتج شيئا سوى أن يفسر الثقافة الحسية بوجود حقيقة حسية مسبقة .

كما أن « سوروكين » لم يحاول أن يكشف عن الأصول الفكرية الكامنة في مجتمع معين بالذات ، ولم يبذل جهداً يذكر ، في أن يكتشف أو أن يحلل تلك الارتباطات القائمة بين الشروط الاجتماعية وصلتها بالفكر والمعرفة ، في دراسة منهجية لثقافة محددة بالذات (١٥٢) .

وانما حاول «سوروكين» فقط ، أن يلتفت الى تلك الاتجاهات العامة التي تتسلط على كل أشكال الثقافة على العموم . وهذا خطأ منهجي نراه واضحا في اتجاهات علم الاجتماع الثقافي لأنه يعمم حيث لا يجب التعميم ، الامر الذي كثيرا ما حذرنا من الوقوع فيه ، الوضعيون أنفسهم .

ولقد انتقد كارل مانهايم وجهة نظر « ماكس شيلر » في تحديده لأصل الفكر والمعرفة ، على اعتبار أن نظرية شيلر ـ نتميز في رأي مانهايم ـ بأنها نظرية أحادية الجانب One Sidedness (١٠٣) • حيث أنه لم يصنع شيئا أكثر من مشايعة التصور الفينومينولوجي حين يفصل بين « الواقعي » و « العقلي » •

ولم يخرج شيلر ، عن التصور الأفلاطوني القديم ، حين يميز بين « الواقعي » و « الحقيقي » أو « المثالي Ideal » كما أنه ، في رأي مانهايم ، لم يضف شيئا أو يقدم حلولا تذكر بصدد تلك المسألة (١٠٤) •

ولم يستطع شيلر ، أن يخلع رداء الفيلسوف ، حين يميز بين « الانسان الحقيقي » أو « الانسان الجوهري Essence Man » وبين « الانسان الواقعي Fact Man » (١٠٥) •

كما أنه وضع تمايزا فلسفيا بين ما هو « تاريخي » أو « زماني » من جهة ، وبين ما هو « فوق زماني » أو « لا تاريخي » من جهة أخرى، وهو ذلك التمايز الفلسفي القائم بين « الزماني المتغير الواقعي » وبين « اللازماني الجوهري الثابت » • وهذه ـ في رأي مانهايم ـ مسحة ميتافيزيقية خالصة غلبت على نظرية « شيلر » في تفسير المعرفة (١٠٦) •

حيث أن كارل مانهايم ـ في نظريته التاريخية للمعرفة ـ قد ألغى تلك الفواصل التي أقامها شيلر « بين الزماني Temporal » والخالد أو « ما فوق الزماني Supra Temporal ». حين يذهب الى

القول بزمان وحيد ، تدور فيه رحى العمليات التاريخية ، وذلك هو الزمان التاريخي ، الذي هو المرجع الوحيد لتحديد أشكال سوسيولوجية الفكر ، حين نتبع الخطى التي ترسمها حتمية التاريخ (١٥٧) ٠

ويرى « روبرت ميرتون Merton » ، أن لنظرية « شيلر » قيمة ضئيلة في ميدان علم اجتماع المعرفة ، ولم تحقق جهود « شيلر » كسبا أو شيئا نافعا في اماطة اللثام عن حقيقة المعرفة (١٥٨) ، كما أن الدوافع الحقيقية التي تصدر عن « البناء الأسفل Triebstruktur » عند شيلر ، لا تختلف تماما عن تلك الدوافع المادية والحوافز الطبيعية (١٥٩) ٠ وهي نقطة ضعف شديدة عابها عليه « مانهايم » ٠

الا أننا نقول – في الدفاع عن « شيلر » : انه يؤيد الاتجاه الميتافيزيقي في التفسير ، حين ينادي بضرورة الأخذ بمقولات الفلسفة والميتافيزيقا نظرا لأهميتها في ميدان التفسير العقلي للتاريخ ٠ وفي ضوء هذا التأييد الفلسفي الذي يعلنه شيلر ، يؤكد «مانهايم» نفسه بأننا ينبغي ألا نحذف الفكر الميتافيزيقي، بل ولا نستطيع أن نرفض التفسير الفلسفي ، من ميدان البحث في سوسيولوجية المعرفة (١٦٠) ٠

* * *

مناقشة النزعة التاريخية عند مانهايم :

واذا ما حاولنا مناقشة أصول النزعة التاريخية التي يمثلها « كارل مانهايم » في علم الاجتماع ، الأمر الذي يدعونا حتما الى تقييم نتائج الاتجاه التاريخي في تفسير المعرفة وموقفه منها ٠

ونحن لو تتبعنا مساهمة « مانهايم » بصدد المعرفة ، لوجدنا أن علـم الاجتمـاع المانهايمي ، يفسر الآراء والمعتقدات التي تسود بنية المجتمع ، بردها الى الظروف الاجتماعيـة والمواقف التاريخية • ولذلـك انتقـد « مانهايم » بشدة ، تلك النتائج التقليدية لنظرية المعرفة كما صاغها الفلاسفة ، حيث أنها في رأيه تدور في حلقة مفرغة ، دون أن تكشف عن جديد ، فوصفها بالعقم نظراً لانحصارها منذ أرسطو وكانط ، بين قطبي الذات والموضـوع (١٦١) • ولذلـك بدأت حلـول الفلسفة ، لمشكلـة المعرفة ، وأخذت في الذبول ، كي تفسح الطريق أمام قيام « علم اجتماع المعرفة » كي يحل أخيراً بديلا عنها ، وكي يأتي بالجديد في ميدان الفكر والمعرفة •

والفلسفة من وجهة النظر المانهايمية ـ قـد تجمدت بصدد نظريـة المعرفـة في مواقف بعينها ، دون أن تبرحهـا ، وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم، لأنهم ربطوا عقولهم بتاريخ الفلسفة، وأخذوا يفكرون في قوالب الفكر الفلسفي من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقي •

وهم في ذلك يرجعـون الى مواقف تاريخيـة سابقـة وقفهـا الفلاسفة من نظرية المعرفـة • ولذلـك عجزت الأبستمولوجيا التقليدية عن اكتشاف معايير الصدق والخطأ ، حيث أن فكـرة الصدق في ذاتها ، تختلف من عصر الى عصر ، وتتباين خلال تتابع الأجيال والأزمان ، فما نراه واقعا ينقلب ليصبح وهما مـن الأوهام ، وما ننظر اليه على أنه حقيقة ، نجده يتحول بعد ذلك ليصبح ضلالة من الضلالات • والعلم الـذي يهدينـا ـ في زعم

مانهايم ــ الى مصادر الصحة ومعرفة الصواب ، هو « علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie » .

وتتجلى مهمة هذا العلم السوسيولوجي الجديد في تفسير المبادىء والمذاهب العقلية والفلسفية التي تسود المجتمع ، والتي تعبر عن روح العصر ، وتميزه عن طريق ربط تلك المبادىء العقلية والمذاهب الفلسفية بالظروف الاجتماعية والتاريخية التي أحاطت بالمجتمع والتي شكلت روح العصر .

وليس من شك في أن « روح العصر » من وجهة النظر المانهايمية ، ليست الا نتيجة حتمية لمراحل تطورية وظروف تاريخية ، تلك التي تشكل أنماط الثقافة وتحدد تيارات الفكر وتصنع معايير المعرفة (١٦٢) . وعلى هذا الأساس واستناداً الى فكرة الحتم التاريخي ، ربطها مانهايم بفكرة « الحتم الوجودي للفكر والمعرفة Seinsverbundenheit des Wissens » .

ولكن «روبرت ميرتون Metron » في كتابه عن «النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي *Social Theory and Social structure* » ، يقول : ان تحليل مانهايم لسوسيولوجية المعرفة تحليل مبتسر . كما أن تفسيره لمصادر الفكر تفسير قاصر .

فقد أخفق مانهايم ــ في رأي ميرتون ــ في تحديد أشكال العلاقات التي تربط « البناء الاجتماعي » بمصادر المعرفة وأصول الفكر . وهذه ثغرة واضحة في نظرية مانهايم للمعرفة ، لأن تلك الثغرة تقودنا الى الغموض والاضطراب ، وبخاصة في فهم الفكرة الرئيسية التي ترتكز عليها نظرية مانهايم في

سوسيولوجية المعرفة ، حيث أن محور الارتكاز في نظريته ، يدور حول فكرة « الحتم الوجودي للفكر » (١٦٣) ٠

ولقد اعترف « مانهايم » نفسه بوجود تلك الصعوبات التي تواجهه في تحقيق فكرة « الحتم الوجودي للفكر » كما أنه لم يقم أيضا ، بأية محاولة لتذليل تلك الصعوبات ٠ فماذا نقصد بذلك الحتم الذي يربط المعرفة بمواقف الحياة والتاريخ ؟؟!! هنا يقول « مانهايم » في فقرة هامة :

« نحن لا نعني « بالحتم » تتابعا آليا للعلة »
« والمعلول : ولنترك معنى « الحتم » مفتوحا ٠ »
« ولسوف يظهرنا البحث الامبيريقي على »
« شدة الارتباط بين موقف الحياة وعملية »
« الفكر ، وعلى مدى ما يطرأ على ذلك »
« الارتباط من تغيرات (١٦٤) ٠ »

من تلك الفقرة يتبين لنا طبيعة تلك الصعوبات المنطقية التي تواجه « كارل مانهايم » في تحديد فهمه للحتم السوسيولوجي للمعرفة ، فهل المعرفة معلولة لعلة تاريخية أو اجتماعية ؟ وهل يؤكد ذلك الحتم السوسيولوجي حقيقة ، شدة الارتباط بين موقف الحياة وعملية الفكر ؟

ان مانهايم يقف من تلك المسائل ، موقف الفيلسوف المتنبيء ، ويعتنق مبدأ من مباديء فلسفات التفاؤل، حين يستعيض عن الفكر الميتافيزيقي الخالص ، بفلسفة تاريخ عقلية مبسطة ، فيعدنا وعدا وضعيا ، مضمونه أن البحث الامبيريقي سوف يظهرنا على ذلك الارتباط القائم بين « المعرفة وموقف الحياة » ٠ وما

علينا الا أن نتريث حتى تتحقق نبوءة مانهايم ، وأن نصبر حتى تتأكد نتائج ذلك البحث الامبيريقي المزعوم ٠

ويعترض « بول كسكمتي Paul Kesckemeti » وهو أحد شراح مانهايم ومترجم كتاباته ، فذهب الى أن هناك « دورا منطقيا » في نظرية مانهايم لليمعرفة ، وفهمه للفكر الانساني على أنه يتحدد بعوامل موضوعية ، وتفسيره للحقيقة في ضوء الواقع الاجتماعي ٠

لأننا فيما يقول « بول كسكمتي » اذا أخذنا بمضمون تلك النظرية ، فلسوف نتعرض لمحاولة خطرة ، حين نخاطر بنظرية مانهايم نفسها ، حين تتلاشى فلا تقوم لها قائمة ، باعتبارها في ذاتها نتاجا فكريا يخضع لسائر التيارات والقوى الاجتماعية !!٠٠ (١٦٥) ٠

ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة عند مانهايم ، قد أتت حتفها ، لأنها تحمل عناصر هدمها ٠ ونحن فيما يقول «كسكمتي» (١٦٦) اذا استطعنا الافلات من تلك الصعوبات المنطقية التي تدمر النظرية من أساسها فلا مهرب لنا من أن نصمها بأنها نظرية تحكمية وتعسفية في أساسها الميتافيزيقي ٠

حيث أننا سوف نخطيء دائما في أحكامنا على الواقع الاجتماعي والتاريخي ، وسوف ينغلق فكرنا ، دون أن يصدر حكما صادقا على موضوعات الفكر ، بل وسيتلاشى أيضا موقفنا المنطقي من صدق الأحكام أو كذبها ٠

حيث أننا لو تركنا الأمر لحكم الواقع التاريخي ، فلسوف نتقبله ولو كان ممضا ، حيث أننا اذا أخذنا بمنطق التاريخ الذي يكون صادقا على الدوام ولو كان مفزعا ، فلسوف يتعذر علينا أن نصدر حكما منطقيا يستند الى العقل لا الى الواقع ، حيث أننا لا نفكر في حدود حتمية ، وخطوط صارمة رسمها مانهايم ، وفرضها على الفكر الانساني من الخارج وبطريقة تعسفية ٠

وتلك ثغرات واضحة بلا شك قلبت نظرية المعرفة عند مانهايم رأسا على عقب ٠ فكيف تتحقق الموضوعية التامة في التفكير والأحكام ، بالالتفات الى تلك المواقف التاريخية والأوضاع الاجتماعية ؟!

اذ أن الحتم السوسيولوجي الذي يربط المعرفة بالعمليات التاريخية والشروط الاجتماعية ، انما يعبر في الواقع عن الايمان بحقيقة واحدة فردة ، وهي في رأي مانهايم ـ الحقيقة في التاريخ ، بالرغم من أن حقيقة التاريخ ليست مطلقة ، كما أنها ليست نهائية أو كاملة ٠

وعلى هذا الأساس فان محاولة مانهايم في نزعته التاريخية ، قد جانبها التوفيق حين تحاول جاهدة اخضاع الفكر الانساني للواقع التاريخي ٠ كما اننا نعلم أن الاتجاه التاريخي المانهايمي يذهب الى الأخذ بمبدأ نسبية الحقائق والمواقف التاريخية ٠ فمن الناحية المنطقية البحتة نقول : كيف يتفق القول بمبدأ مطلق كمبدأ الحتم السوسيولوجي ؟! مع الايمان في الوقت ذاته بمبدأ نسبية الفكر ؟!

اذ أن القول بالحتمية الاجتماعية والتاريخية يتضمن نوعا من الحتمية الكلية ، تلك الحتمية التي تفتح الباب على مصراعيه للايمان بالمطلقات والقوى المطلقة ، مما يتعارض أساسا ويتناقض مع فكرة مانهايم الأساسية في نسبية الفكر والمعرفة •

الأمر الذي يجعلنا نذهب الى القول بأن نظرية مانهايم في المعرفة هي على حد تعبير « كسكمتي » نظرية ميتافيزيقية خالصة ، صاغها مانهايم في ثوب تاريخي ، وفي شكل اجتماعي ، الا أنها لا تستطيع أن تثبت ــ كنظرية للمعرفة ــ أمام النقد الفلسفي والتقييم المنطقي •

واذا كان مانهايم ، قد عاب على كانط نظريته الصورية للمعرفة ، وأبرز خطأ الفلاسفة التصوريين والمثاليين ، حين نظروا الى العقل الانساني على أنه « عقل وحيد منعزل » يتميز بما يحويه من مقولات استاتيكية ثابتة ، الأمر الذي أعلن بصدده سائر علماء اجتماع المعرفة الثورة على الفلسفة ، وتصحيح تلك النظرات الكلاسيكية الخاطئة •

فحاولوا تفسير المعرفة بالالتفات فقط الى العقل من خلال المعايير والصور الفكرية التي يكتسبها من المجتمع ، على اعتبار أن الانسان لا يفكر الا من خلال ظروفة ومواقفه الاجتماعية •

فلم يكن كانط فيما ذهب علماء الاجتماع واقعيا في نظرته الى المعرفة ، فقد أحال المعرفة ــ في زعمهم ــ الى « تصورية تركيبية ، ، ونظر الى الانسان على أنه « كائن مجرد abstract » ،

والى عقله على أنه « عقل خالص » ٠ فالانسان الكانطي انسان ميتافيزيقي متعزل ، وهو انسان صوري خالص ٠

وليس الانسان العارف عند مانهايم هو ذلك الانسان الذي يفكر في عزلة ميتافيزيقية ، ومن خلال « عقل صوري » ، انما يكون الانسان المفكر عند « مانهايم » ، هو الانسان في وضعه المشخص ، وقد انخرط في جماعة والتزم موقفا يرتبط بوجوده السوسيولوجي العام ٠

وازاء هذه المسألة الهامة ، التي أثارها علماء اجتماع المعرفة، ينبغي أن نميز مع « لاكومب Lacombe » (١٦٧) بين ما يسميه « بالانسان الوقتي L'homme temporaire » وبين ما يسميه « بالانسان العام L'homme général » ٠

ذلك أن ما يطلق عليه لاكومب اسم الانسان الوقتي هو ذلك الانسان التاريخي المشخص الذي يعيش في عصر معين ومكان بالذات ، *C'est l'homme d'une époque et d'un lieu* ٠

ذلك الانسان الذي تتوفر لديه طرائق التفكير والعمل ، التي يستمدها من حياته الجمعية ، بمقتضى مشاركته في « طبقة » أو « زمرة » وذلك هو الانسان الاجتماعي الذي يمثل « حقيقة ذلك الانسان التاريخي » الذي قصده مانهايم ٠

ولكن ينبغي أن نميز ذلك « الانسان التاريخي » المشخص ، عن الانسان الميتافيزيقي المطلق ، ذلك الانسان العام L'homme général الذي حدثنا عنه الفلاسفة ، وهو الانسان

بالذات ، أو الانسان بما هو انسان دون نظر الى زمان أو مكان ، فهو الانسان الذي لا يخضع لحتمية السياق التاريخي ، والذي يصنع معرفته وفكره بشروط مستمدة من عقله المجرد وذاته الواعية •

ولا يفوتنا أن نؤكد هنا خطأ التاريخيين والاجتماعيين ، حين تتفق النزعات التاريخية والاجتماعية ، وتتطلع الى القضاء على الفلسفة ، وتتمرد على مذاهب الفلاسفة بمحاولة تفسير مسائل المعرفة بالقول بذلك الحل السوسيولوجي التاريخي الغريب ، الذي يفسر المعرفة من الخارج ، ولكن الفلسفة تظل مع ذلك حصنا مغلقا دونهم !•• حيث أننا لا يمكن أن نتصور المعرفة ، في صدورها عن موقف الكل الاجتماعي في سياق تاريخي محدد !!

* * *

وانتقد عالم المناهج « فون هايك » تلك النزعة التاريخية التي تتعلق بالنظر الى دراسة وملاحظة التطورات والقوانين الخاصة بتغير ما هو « كلي » في المواقف والمجتمعات • بمعنى ان النزعة التاريخية انما تهدف الى دراسة « تطور الكليات Wholes » ، وهذه نقطة ضعف يوتوبية شديدة الغموض ، حين نحاول أن نتوصل الى قانون تاريخي عام •

كما أن مهمة العلوم الاجتماعية ، لا تتصل فحسب بدراسة تلك « الكليات » التي تزخر بها المجتمعات ، بقدر ما تتصل بتركيب أو تأليف Constitute هذه الكليات في نسق من « العلاقات Relationships » ، أو في « بناء Structure » من الظواهر والأنساق Systems والنظم institutions •

وهذه نقطة ضعف شديدة أيضا ، حيث انها وجهة نظر ميتافيزيقية، تدور حول « البناءات » و « الكليات » و « المركبات Complexes » ، تلك التي يكون لها أساسها الفردي individualism والشخصاني Personalism ٠

فعالم الاجتماع ، كما يذهب «هايك» * ، انما يحاول أن ينظر الى الكليات ، نظرة موضوعية ، فيدرس « المجتمع » او « الاقتصاد Economy » أو « الرأسمالية Capitatism » ، ويدرسها في مرحلة من مراحل تاريخها ، أو أنه قد يدرس « الصناعة industry » أو « الطبقة Class » ، كموضوعات يمكن أن ندرسها ، وأن نكتشف قوانينها ، وأن نلحظ مسلكها ومسارها ككل ، حتى نتوصل فيما يظن عالم الاجتماع ويتوهم الى تلك « الأنماط » أو « الايقاعات الامبيريقية Empirical Regulations » ، بالنسبة لما تشابك وتعقد من ظواهر وأحداث تخضع للملاحظة ، والمشاهدة ٠

وبالتالي فان عالم الاجتماع ، انما يضع « المجتمع » أو « الطبقة » كموضوع للملاحظة ٠ ولعل وجه الخطأ الذي انزلق اليه أصحاب النزعة الجمعية ، أنهم جعلوا من الموضوعات والعناصر الذاتية ، موضوعات وعناصر غير ذات موضوع ، فألقوا بها خارج ميدان الدراسة ، وأنكروا موقف الذات حين تشاهد وتفسر ٠ على اعتبار أن « الجمعيين Collectivists » و « الوضعيين Po sitivists » ، انما ينظرون الى الظواهر على أنها « وقائع موضوعية » ٠

* Hayek, F.A. Von., Scientism and the study of Society, Economica, Vol. : X 1943. PP. 34-63.

اذ أن المعرفة الحقيقية ، لا تصدر الا عـــن موقف الانسان الفرد • وهو وحده مصدر الحكـم والفكـر والحقيقة • فان المجموع لا يستطيع أن يعي شيئا ، كما أن تفكير الانسان على النحو الذي يفكر به الجميع ، لا يؤدي الى الحقيقة (١٦٨) ، على حد قول « بول موي » كما أشرنا في الجزء الأول من كتابنا (**) •

وحتى لو أخذنا بتلك التصوريـة التاريخية لخضـوع الفكـر الانساني لحتمية الوجود الاجتماعي، فكيف نفسر تلك «الارادة» أو « القدرة » على تغيير الوجود الاجتماعي ، وتطوير موأقف التاريخ ، لو اقتصرنا على ذلك الموقف السلبي للفكر في خضوعه لحتم التاريخ وحكمه ؟!

ولو قبلنـا جـدلا فكـرة الحتم التاريخي للفكـر ، لوجدنـا أن التاريخ في ذاتـه ، لا يستند الى « تعميم » أو الى « قانون عام » ، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية ، لأن التاريخ يمتـاز بالمضي والانفراد في وقائعه الجزئية و « قضاياه المخصوصة » ، وأحداثه الفردة ، ومن ثم يصعب علينا التعميم والتوصل مـن تلك القضايا الفريدة ، الى قانون يفسرها •

(**) دكتور قباري محمد اسماعيـل « علـم الاجتماع والفلسفة » الجزء الأول « المنطق » أنظر صفحات ١٧٠ ــ ١٧١ •

اذ أن الواقعة التاريخية تتميز بأنها « واقعة فردة لا تتكرر » ، ومن ثم لا نستطيع أن نقبض عليها لأنها تنتهي ولا تعود ، حيث أنها تمضي الى غير رجعة ، فلا يجوز للتاريخ في التعبير عن « حتم » أو في « صياغة قانون » ٠

وكي نميز بين «المؤرخ» و «العالم الطبيعي» أشار «بوانكاريه Poincaré » في فقرة هامة من كتابه عن « العلم والفرض *La Science Et L'hypothèse* » أشار الى أن « كارليل Carlyle » كتب يقول : « جان الذي لا أرض له ، مر من هنا Jean Sans Terre A Passé par ici » ٠

تلك حقيقة أتنازل في مقابلها عن كل نظريات العالم ، وهذه لغة مؤرخ ، فيما يقول بوانكاريه ٠ لأن عالما طبيعيا مثل « بيكون Bacon » يمكنه أن يقول : « ان جان الذي لا أرض له ، مر من هنا ، ولكن هذا أمر لا يهمني لأنه لن يمر ثانية !! » (١٦٩) ٠

بمعنى أن الواقعة التاريخية ، لا تشبه اطلاقا الظاهرة الطبيعية ، التي يمكن أن توجد ، وأن تتكرر أمامنا في « الهنا » و « الآن » على حد تعبير الفلسفة ٠ وليس من شك ، في أن فهم الانسان الواقعي الذي يكمن وراء الظواهر والأحداث هو الغاية المنشودة والهدف الأخير للمعرفة لتاريخية ٠ تلك المعرفة التي تنظر الى جهود الانسان وفكره وأعماله ، على أنها تستند الى شروط مستمدة من ماضيه ، وصادرة عن حياته في المجتمع ، وموقفه في التاريخ ٠

ومن ثم تحاول تلك المعرفة التاريخية وتنزع الى « اعادة بناء الماضي » في صورتــه الأصيلة ، وفي منبعه الانساني البعيــد • ولكنا نتساءل — اذا كانت المعرفة بالانسان هي الغاية المقصودة من كل معرفة تاريخية ، فكيف يفسر المؤرخ ذلك الماضي البعيد ويعيد بناءه ؟ وكيف يستحضر المؤرخ حياة الماضي وينزلها عبر الزمن الى حياتنا الواقعيــة وعالمنا الحقيقي ؟! فينظر بمنظــار الواقع الفعلي لذلك الماضي الذي ولى وانقضى ولن يعود ؟!

واذا قلنــا : أن الماضي لن يتكرر ، وان التاريخ لن يعيـــد نفسه • فلا شك أن هناك صعوبات منهجية تقف عقبة كأداء ازاء التفسير التاريخي ، الأمر الذي يجعلنا نقف موقف الشك فــي قبول المعرفة التاريخية ، والتردد ازاء كل نظرية تفسر المعرفة بردها الى التاريخ •

ولذلك كان المذهب التاريخي Historicism ، على حد تعبير « بوبر Popper » منهجا عقيما لا ينتج شيئا ، ولا يجني ثمارا وهــو يستهــل كتابـــه المتــع « عقــم المذهــب التاريخــي *Poverty of Historicism* » بقوله :

« ان الدعـــوى الأساسية في هـــذا الكتـــاب »
« هي قولي : ان الاعتقـــاد بالمصير التاريخـــي »
« مجرد خرافــة ، وانــه لا يمكن التنبؤ بمجرى »
« التاريخ الانساني بطريقة مـــن الطرق العلمية »
« أو العقلية • (١٧٠) »

ولقد ساق « بوبر » في طيات كتابه الكثير مـــن الانتقادات والاعتراضات التي تقتلع جذور تلك النزعـة التاريخية التي يمثلها « كارل مانهايم » أصدق تمثيل ، والتي صاغها في نظريته في علم اجتماع المعرفة ٠

وأثبت « بوبر » عجز هذا المذهب التاريخي عن الوصول بنـا الى ما يدعيه من نتائج في نظرية المعرفة ، كما كشف عن بطلان فكرة « التنبؤ التاريخي » وهي الغاية التي تبتغيها كل معرفة في التاريخ ، لأنه يتعذر علينا امكان التوصـل الى تلـك الغايـــة المنشودة ، نظراً لتعدد الصعوبات المنطقية والمنهجية في الكشف عن « القوانين » أو الاتجاهـات » التي يسير التطور التاريخي وفقا لها ٠

ولقد تعرض « بوبر » لمناقشة وتقييم « قانـــون التطور » ، هذا القانون ، الذي يمثل محور الارتكاز في كل نظرية للمعرفة تستند الى تطور التاريخ ، وهـو المصدر الأساسي لكـل فلسفات التاريخ التي تضاربت نزعاتها وتباينت مناهجها عند «ماركس» و « كونت » و « مانهايم » ٠

فليس التقسيم الثلاثي الذي وضعه « مانهايم » لأشكال المعرفة ولتطور الفكر ، الا مـن وحي كتابـــات « أوجست كونت » ، وفلسفته التي تفترض اتجاهات معينة يسير على هديها العقل ، وتتطور مناهج الفكر ٠

ومن ثم وجدنا « مانهايم » أيضا ، على غرار « كونت » ، يقول بمراحل تطورية ثلاثة للمعرفة ، تبدأ بمنهج الاكتشاف عـــن

طريق المصادفة Finden (١٧١) وتنتقل الى مراحل الاختراع Erfinden وتنتهي أخيرا الى مرحلة التخطيط Planen (١٧٢) ٠

ولكنا نعترض على « مانهايم » بنفس تلك الاعتراضات التي وجهت الى « كونت » ٠ فان مانهايم في هذا التقسيم الثلاثي ، انما يعبر في الواقع عن فلسفة تطورية للمعرفة ، ولذلك فان تقسيمه يعتبر من وجهة النظر الموضوعية تقسيما ميتافيزيقا ، لا يخضع لاختبار علمي دقيق ولا تشهد بهالتجربة٠ .

اذ أننا نشاهد في معظم المجتمعات البدائية والمتحضرة الكثير من المجتمعات التي تؤكد تداخل مناهج المحاولة والاختراع والتخطيط ، دون ما حاجة الى انتهاء مرحلة لكي تبدأ أخرى ، مما يثبت خطأ فكرة « المراحل » ويكشف عن تهافت فكرة « التطور » في مصادر المعرفة ٠

وما يعنينا هو أن نقول مع «كارل بوبر» : ان «قانون التطور» الذي يمثل أصل الدعوى المركزية في المذهب التاريخي للمعرفة هو قانون مشكوك فيه من الناحية المنهجية البحتة ٠ فهل للتطور قانون يحكمه ؟!! ٠

يقول « بوبر » ليس للتطور قانون (١٧٣) ٠ من حيث أن « قانون التطور » ليس قانونا علميا ، وانما هو « فرض ميتافيزيقي » ، يفترض أصلا واحدا تنبع منه سائر أشكال الحياة ٠ ولقد استخدم التاريخيون هذا الفرض الحيوي الذي يتعلق بالظاهرات البيولوجية والكائنات العضوية الحية ، وحاولوا تطبيقه علي حياة المجتمعات ، وتطورها خلال التاريخ٠

على حين أن هذا الفرض التطوري ـ ليس قانونا كليـا ـ وانما يغلب عليه في رأي « بوبر » طابـع القضية التاريخيـة الجزئية أو المخصوصة، كقولنا تماما : « يشترك تشارلس داروين وفرانسيس جالتون في جد واحد » • فتلك قضية تاريخية جزئية لا تستند الى قانون •

ومن ثم كان « قانون التطور » هو بلغة العلم ليس قانونـا ، وانما هو فرض Hypothesis أو قضية تاريخية تتعلق بيولوجيا بأصل واحد لبعض النباتات والحيوانات •

واذا كانت القوانين الطبيعية هي جميعهـا فروض محققة ، فلا يعني ذلك أن كـل الفروض هي قوانين • اذ أن الفروض التاريخية ليست قضايا كلية ، وانما هي قضايا مخصوصـة Singular تتعلق بحادث فردي واحد ، أو بعدد من الأحداث الفرديـة •

ومن ثم ، فان البحث عن قانون للنظام الثابت في التطور ، لا يمكن أن يكون في متناول المنهج العلمي ، سواء في البيولوجيا أو في علم الاجتماع • والأسباب التي تدعو « بوبر » الى أن يذهب الى هذا القول ، هو أن تطور الحياة على الأرض ، هو « عمليـة تاريخـية فـردة A Unique Historical Process » وليس قانونا كليـا (١٧٤) •

فمن الناحية الميثولوجية الخالصة ، فان أي قانون نصوغـه ، لا بـد مـن اختبـاره Must be Tested أولا ، في حالات جديدة (١٧٥) حتى يأخذه العلم مأخذا جديا • ولكنا لا نستطيع

أن نأمل في اختبار « فرض كلي A Universal Hypothesis » أو في العثور على « قانون طبيعي » يقبله العلم ، اذا كنا قد قضي علينا بالاقتصار الى الأبد على مشاهدة حالة جزئية واحدة ٠

كما أن الحالة الجزئية ، هي علة لحالة جزئية أخرى ، بالنسبة لقانون عام ، ولا يمكن أن تسعفنا مشاهدة الحالة الجزئية الواحدة ، في التنبؤ بمستقبل تطورها ، كما لا يمكننا أن نصدر التعميمات بشأنها ، لانها واقعة فردة ، فليس التطور قانونا وانما هو « فرض تاريخي » لا يرقى الى درجة « القانون » ٠

ولعل « بوبر » في هذا القول قد قصد تهافت كل فلسفة للتاريخ ، تستند الى التطور ، أو تقول بقانون للتغيير أو التقدم التاريخي ٠ وقد قصد بالذات فلسفات « كونت » و « سبنسر » و « جون ستيوارت ميل » و « كارل مانهايم » ٠

فليس من شك في أن كونت كان فيلسوفا تاريخيا ووضعيا ٠ فهو فيلسوف تاريخي ، لأنه يحدثنا في المجلد الرابع من « دروس الفلسفة الوضعية » (١٧٦) ، عن أهمية المنهج التاريخي La Méthode Historique ٠ ويقول بتطور المعرفة تاريخيا ، من « اللاهوت » الى « الميتافيزيقا » وتنتهي الى « الحالة الوضعية » ٠

كما أنه أيضا فيلسوف وضعي ـ لأنه يحاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الظواهر الاجتماعية ، فيحدثنا عما يسميه « بالفيزيقا الاجتماعية Physique Sociale » حين يميز بين « الدراسة الاستاتيكية للمجتمع Statique Sociale (١٧٧)

وبين ما يسميه بالدراسة « الديناميكية للمجتمع Dynamique Sociale (١٧٨) ·

وتتعلق الدراسة الاستاتيكية للمجتمع ، بدراسته في حالته السكونية الثابتة ، في البحث عن النظم والعلاقات المتبادلة بين الظواهر الاجتماعية القائمة في البناء الاجتماعي ، تلك الدراسة التي تلخصها نظرية كونت في « النظام L'ordre » ·

أما الدراسة الديناميكية للمجتمع فتتعلق بدراسته في حالته التغيرية ، وترتبط بحركة المجتمع في التاريخ ، وهنا يقوم كونت بدوره الرئيسي كفيلسوف للتاريخ وبخاصة حين يبحث عن تطور المعرفة والأخلاق والدين ، فيضطلع بدراسة قوانين التعاقب أو التطور التاريخي ، ويبحث عن قوانين التغير الاجتماعي التي تفسر المجتمع في حالته الديناميكية ، تلك الحالة التي تلخصها نظرية كونت في « التقدم Le Progrès » ·

ولقد وافق « جون ستيوارت ميل » على هذا التمييز الذي أقامه « كونت » بين الحال الاستاتيكي والديناميكي ، وأشار الى أن اطراد الأحوال والظواهر الاجتماعية ، لا بد أن يكون في نهاية الأمر نتيجة لقوانين السببية Laws of Causation (١٧٩) ·

وكانت مشكلة « جون ستيوارت ميل » الكبرى ، هي الاهتداء الى « قوانين التعاقب » ، التي تجمع بين الحال الاستاتيكي والديناميكي ، على نحو يمكننا من ادراك التغيرات التي قد تطرأ على جزء معين من المجتمع ، والتي قد يكون لها صداها في سائر الأنساق الاخرى في البناء الاجتماعي ·

وهنا يصطدم « جون ستيوارت ميل » بفكرة القانون ، وامكان تحقيقها وانطباقها على الظاهرات الاجتماعية والوقائع التاريخية · ويكتشف « جون ستيوارت ميل » حلا لمشكلة القانون الاجتماعي ، ويقول : اننا لو اهتدينا الى مثل تلك القوانين الاجتماعية ، لتوصلنا الى ما أسماه « بالمقدمات المتوسطة Axiomata Media » وهو اصطلاح علمي استعاره « ميل » من بيكون Bacon (١٨٠) ·

ولكن ما هي تلك « المقدمات المتوسطة » التي يقول بها ميل Mill وبيكون ؟ وهل تصل الى درجة القانون الطبيعي ؟ ·

يقول « جون ستيوارت ميل » : اننا لا ينبغي أن نفهم القانون التاريخي ، على أنه قانون من قوانين الطبيعة · فان مثل هذا القانون لا يكون الا قانونا امبيريقيا ، لا يجب الارتكان اليه قبل رده الى مرتبة القانون الطبيعي الحق · حيث أن القانون الاميريقي فيما يذهب « ميل » ، هو قانون منخفض في درجة التعميم ·

وهذا « الحل » الذي يكتشفه « ميل » ، يستند الى منهج يرد بواسطته القوانين التاريخية الى فئة من القوانين التي تفوقها في درجة التعميم ، وهذا ما يسمى بمنهج الرد Method of Reduction ، وهو ما يدعوه « ميل » بـ « المنهج الاستنباطي العكسي The Inverse Deductive Method » (١٨١) ·

بمعنى أننا نجد أن هذا المنهج الاستنباطي العكسي ، انما ينتقل من مباديء خاصة الى مباديء أعم منها وأشمل في درجة

العموم • على العكس تماما من «المنهج الاستنباطي التقليدي» ، الذي ينتقل من « المبادىء العامة » الى « مبادىء أقل درجة في التعميم » •

ويتضح من ذلك ان المنهج المستخدم في علم الاجتماع والتاريخ انما يستند عند « ميل » الى المنهج الاستنباطي العكسي ، على اعتبار أنه المنهج الجامع بين التعميم الاستقرائي الذي نصل اليه عن طريق استخدام مناهج المقارنة والاحصاء من جهة ، وبين الاستنباط من قوانين أعم وأشمل ، من جهة أخرى •

ولقد أخذ « كارل مانهايم » في نظريته للمعرفة وفلسفته في التخطيط الاجتماعي بهذه النظرة ، واستند في منهجه للتنبؤ وتخطيط الفكر، الى تلك «المقدمات المتوسطة **Axiomata Media** » ، التي أشار اليها جون ستيوارت ميل في كتابه عن المنطق « ***System of Logic*** » حيث يأخذ «ميل» بقوانين كبلر **Kepler** مثالا على ما يسميه ، بلغة بيكون « مقدمات متوسطة » ، وذلك لأنها ليست قوانين عامة للحركة وانما هي قوانين تقريبية لحركة السيارات •

ولكن « كارل مانهايم » قد أدخل في نظريته عبارة « المبادىء المتوسطة **Principia Midia** » وقصد بها في كتابه «الانسان والمجتمع ***Man and Society*** » الاشارة الى تلك « التعميمات القاصرة على الفترات التاريخية المعينة » •

وبذلك فان ما يعنيه « مانهايم » بتلك « المبادىء المتوسطة » ، هو أنها ليست قوانين كلية ، وانما تستخدم فحسب للدلالة على

تلك التعميمات التي تصدق على كل الأنساق الاجتماعية التي من نفس النوع والعصر والموقف ، وللاشارة الى تلك القوانين التي تقتصر على فترة تاريخية معينة بالذات • وفي فقرة هامة في هذا الصدد يقول « مانهايم » :

« ان الرجل العادي هو الـذي يلحظ الحيـــاة »
« الاجتماعية في ذكاء ، ويكون فهمه للأحـداث »
« معتمدا أولا وعـن غير وعي لمثـل هـــذه »
« (المباديء المتوسطة) • كما أنـه في الفترات »
« الاستاتيكية ، عاجز عـلى أيـة حـال ، عـن »
« التمييز بين القانـــون الاجتماعي المجـــرد »
« العـــام ، وبين المباديء الخاصة التي يقتصر »
« انطباقها على عصر معين ، وذلك لأن الفوارق »
« بين هذين النوعين لا تتضح للمشاهـــد فـي »
« الفترات التي يغلب عليهـا السكون (١٨٢) • »

ويتضح من هذه الفقرة ــ أن المبـــاديء المتوسطـة ، التي يستخدمها « مانهايم » في علية التاريخ ، هي مباديء جزئيـــة لا تصدق الا على عصر معين • على اعتبار أننا يمكن القبض عليها في ذكاء • والعثور على القانون التاريخي الخاص ، حين يقتصر فقط على فترة محـددة بالذات ، ويصدق فحسب عـــلى عصر تاريخي واحد ، دون سائر العصور •

حيث أن لكل فترة تاريخية وضعها الاجتماعي المميز ، وتحدد منطقا تاريخيا خاصا بها دون غيرها • ويمكن للمؤرخ أن يتوصل

الى تلك « المقدمات المتوسطة » وأن يقبض « بحدس مباشر Immediate Intuition» على قانون العصر التاريخي موضوع الدراسة • حيث يستقل كل عنصر تاريخي بما يتميز به وحدة وانفراداً Uniqueness (١٨٣) •

وما يعنينا من كل ذلك ، هو أن هذه « المباديء المتوسطة » التي يقول بها مانهايم هي في نهاية الأمر ، قوى كلية تجمعت في موقف معين ، وهي مجموعة من الظروف والعناصر التي ائتلفت في مكان وزمان ، على نحو خاص قد لا يتكرر أبدا • ومن ثم فان موقف مانهايم ، هو موقف من يلح في أهمية « التعميمات القاصرة على الفترات Generalizations Confined to Periods » التاريخية المعينة ، وأن يؤكد كل تعميم منها على حدة •

بينما يسلم مانهايم أخيرا ، بأنه من الجائز الانتقال من تلك التعميمات القاصرة ، بواسطة ما يسميه « بطريقة التجريد Method of Abstraction » (١٨٤) الى « المباديء العامة المتضمنة فيها General Principles Which Are Contained In Them » •

وهنا يعترض « كارل بوبر » على « كارل مانهايم » ، حيث أن تلك التعميمات القاصرة ، لا تصل في عمومها الى درجة القانون كما لا يمكننا الحصول على « مباديء عامة » أو نتوصل حتى الى « تعميمات جزئية » ، استناداً الى فترات تاريخية متغيرة بذاتها ، وبالرجوع الى مواقف تاريخية تنقضي ولن تعود •

كما أن هناك فوارق بين تلك الفترات التاريخية ، تدل على استحالة اكتشاف مثل تلك « المباديء المتوسطة » ، ومن ثم فان

القول بالتعميمات القاصرة و « المباديء المتوسطة » قول ناقص مبتسر • وتعوزه الدقة من وجهة النظر الميثودولوجية، فلا وجود اذن لقوانين التاريخ ، ولا وجود لتلك « المباديء المتوسطة » •

وهذه اعتراضات منهجية ، نقدمها الى كل نزعة اجتماعية أو تاريخية ، والى كل نظرية في علم اجتماع المعرفة ، تقول بامكان التوصل الى التعميمات التي تصدق على الاحـداث التاريخية ، لأن تلك الاعتراضات انمـا تضعف تماما مـن حـدة الحتم السوسيولوجي ، وتشكك الى حد كبير في كل محاولـة تفسر المعرفة بالرجوع الى التاريخ ونسوق الى جانب تلك الاعتراضات الميثودولوجية ، شكلا من الانتقاد الفلسفي ، ازاء فكرة اخضاع الفكر لحتمية التاريخ •

فليس من شك ، في أن صعوبات فلسفية تواجهها كل محاولـة لاخضاع الفكر للحتم السوسيولوجي ، وتعاني منها كل نظرية في علم اجتماع المعرفة ، حيث أن هـذا الحتم الخارجي الغريب ، انما يغلق أمامنا المجال ، لتأكيد فكرة « الحرية ، الأمر الـذي اعترضت عليه سائر الفلسفات الوجودية • فأنكرت فكرة الحتم الاجتماعي والتاريخي ، وثارت على كل نزعـة ماركسية او جمعية ، ورفضت حتميات الطبقة والمجتمع والتاريخ •

لأنها جميعها لا تقرر في برامجها واقعة « الحرية » ، بالرغم من أنها واقعة أولية ، وهي على الدوام بداية أولى في كل فكرة ، وفي كل معرفة ، حيث أن عملية التفكير في ذاتها ، انما هي على حـد تعبير « برجسون » جهـد يصـدر عـن « فعـل حـر un Acte Libre (١٨٥) •

على اعتبار أن مبدأ « الحتم » أو الضرورة ، لا يصدق على ظواهر العالم الانساني ، التي تتمثل في الفكر والأخلاق والمعرفة ، وانما يصدق فحسب ، على العالم الفيزيقي ، حين نتمثل الكون خاضعا لقانون صارم تخضع له سائر الظاهرات الفلكية والفيزيقية (١٨٦) ٠

فالحتمية ترتبط بعالم المادة لا الانسان ، حيث أن مبدأ الحتمية لا ينسحب بهذا المعنى على عالم المعرفة والفكر ، فان فكرة « الحرية » وفكرة « الحتمية » انما هما على طرفي نقيض ٠

اذ أن الفعل الحر ، بالمعنى البرجسوني ، انما يتحدى كل « حتمية » لأنه ينبع من « الذات العميقة Le moi Profond » ، ولا يصدر عن الذات الاجتماعية السطحية ٠ فالحرية واقعة أولية عند برجسون ٠ ولقد استخدم الوجوديون تلك الفكرة استخداما بارعا ، في الرد على الضرورة الاجتماعية والحتم التاريخي ، ونظروا الى « الحرية » نظرتهم الى « قوة مبدعة » تحيل كل « ضرورة » الى « امكان » ٠

ويمكننا أن نتساءل : هل يخضع فكر « مانهايم » وعقله ومنطقه ، لذلك النوع الغريب من الحتم السوسيولوجي الصارم ؟!٠ ان ذلك لا يبدو صحيحا ، اذ أن « مانهايم » لم يحدثنا عن طبيعة ذلك الحتم الذي يخضع له فكره هو نفسه!!٠٠ سوى أنه قد افترض في كل كتاباته ، عاملا وحيدا وهاما ، يلعب دوره في نشأة الفكر والمعرفة ، وذلك هو « التاريخ » !!؟ ٠

فذهب الى أن عمليات التاريخ ، هي في ذاتهـــا عمليات ذات « دلالة » أو « قصد » ، وأن روح العصر هي التي تحدد معالــم الفكر « الظاهرة » و « الباطنة » في العقل الانساني ، من حيث أنها تنظم نسقا كليا لشتى الأفكار والآراء والنظريات السائدة ، فتبدو صادقـــة بذاتهـــا Self-evident بتقبلها العقـــل قبولا منطقيا لا يقبل المناقشة ٠

بمعنى أن هناك منطقا تاريخيا عاما ، يصدر عما يسميه علماء اجتماع المعرفة « بالأيديولوجية الكلية Total Ideology » (١٨٧) تلك التي « تفسر الميول » أو « الاتجاهات » أو الأنماط العامة لسائر الثقافات والمجتمعات ٠

ويعترض « كارل بوبر Popper » في كتابـه المجتـمع المفتوح وأعداؤه *The Open Society and Its Enemies* ، حيث أنكر على مانهايم قوله بروح العصر ، ورفض كل « نزعة تاريخية » تفسر المعرفة بردها الى التاريخ ، ونجده يتساءل مع مانهايم : هـــل هناك معنى في التاريخ ؟ Is There a Meaning in History (١٨٨) ٠

ان التاريخ على حد تعبير بوبر « ليس له معنى » كمـــا أن «العقل» على حد تعبير كسكمتي — لا يخضع لقوى غاشمة عمياء لا تتضمن «دلالة» أو مغزى (١٨٩) ٠ فليس هناك منطق للتاريخ، كما أن عملياته لا معنى لها ، كما أن القول بروح العصر قول عقيم لا ينتج ، حيث تتعذر معه الموضوعية في الأحكام ، وحيث تنغلق أمام « التاريخ » ، كل محاولة للتفكير أو التصور، وتبطل كل مبادهة للخلق والابداع ٠

وكيف تتحقق تلك « الايديولوجيا العامة » ، وكيف تفسر تلك « النظرة الكلية الشاملة Weltanschauung » ؟! تلك التي تفسر موضوعات الثقافة ، وتتفهم أحداث التاريخ ، اذا لم تتأكد ولم تتحقق في «عقل فيلسوف» يتخذ منها موقفا تفسيريا؟! لا شك أن « كارل مانهايم » قد حاول أن يرتدي رداء الفيلسوف ولكنه أخفق ·

وفي ضوء كل تلك الاعتراضات المنطقية والانتقادات الفلسفية نستطيع ، أن نؤكد تهافت نظرية مانهايم في العرفة ، تلك التي ترد مظاهر الفكر والمعرفة ، الى عناصر تاريخية ، وقوى اجتماعية ، الا أن « مانهايم » لم يبذل جهدا في تطبيق نظريته تلك ، على كل أشكال الفكر ، حيث أنه استثنى الفكر الرياضي والعلم الطبيعي ·

وهذا نقص واضح في نظرية مانهايم ، ففي ضوء ذلك الحتم السوسيولوجي الذي اصطنعه لكل أشكال الفكر والمعرفة · كيف يمكننا أن نفسر صدور المعرفة عند « الرياضيين » و « الفيزيقيين » ؟! (١٩٠) بالرغم من اعتبارها أظهر أشكال المعرفة التي أثارها الفلاسفة · منذ ديكارت وكانط · ويبدو أن مانهايم قد تغافل عن تلك المسألة الفلسفية الصميمة ·

واذا كان « مانهايم » قد وضع حتما كليا ، وشرطا اجتماعيا ضروريا ، لصدور كل ما هو معرفة ، فكيف لا يصدق هذا الحتم أيضا ، على « الرياضة » و « الطبيعة » ؟!·· لا شك أنه حتم تعسفي صارم ، وقانون قاصر ناقص ، وضعه مانهايم بطريقة

تحكمية وفرضه بأسلوب تعسفي ، وبالتالي يرفضه كل فيلسوف ، وينكره كل دارس لمشكلة المعرفة ، ومن ثم لا تصمد نظرية مانهايم للمعرفة ، أمام ذلك الانتقاد الذي أثاره « بول كسكمتي » ٠

اذ أن ذلك الحتم السوسيولوجي للمعرفة ، لا يلائم أو يصدق على كل أشكال المعرفة ، حيث أن مصادر الفكر الرياضي والطبيعي بعيدة كل البعد عن تلك الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية ٠

ويبدو أن الاجتماعيين قد تطرفوا الى أبعد حد ، فخرجوا عن نطاق علمهم ، وظنوا أن « المجتمع » يطابق « الطبيعة » ، وأن الظواهر الاجتماعية تماثل الظاهرات الطبيعية ٠ ولذلك أخفق « أوجست كونت » حين أراد أن يصبح « متعالما » ويتخذ المنهج العلمي لدى « جاليليو » و « نيوتن » في امكان تطبيقه على ظواهر علم الفيزيقا الاجتماعية الذي اصطنعه ٠

ويكفي أن نشير هنا الى صدق الاتجاه الفينومينولوجي عند « كارل مانهايم » (١٩١) الأمر الذي ينبغي تأييده كفلاسفة ، وهو انه بهذا الاتجاه قد انتبذ علم الاجتماع الوضعي ، ورفض ما جاء به٠ اذ أن نقطة الضعف الشديدة فيوضعية كونت وموقفه « المتعالم » تتركز في عدم الالتفات الى ذلك التمايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الانساني ، وتتجلى في عدم الانتباه الى ذلك التباين الفينومينولوجي القائم بين ما يتحقق في العالم المادي من موضوعات جامدة لا حياة فيها ، وبين تلك

الظاهرات الحية والقيم الانسانية التي نراها سائدة في بنيـــة الثقافة وفي مجرى التاريخ ٠

وهذا هو الانتقاد الفلسفي الذي أثاره « مانهايم » كحجـة ودليل على اخفاق علم الاجتماع الكونتي الوضعي ٠ ولذلـــك وجدنا « كونت » يتعثر في تحقيق تنبؤاته ، ولم تسعفه التطورات الاجتماعية المؤيدة لقانونه في الحالات الثـلاث ، مما أدى الى اخفاقه وفشله في التحليل التاريخي لتطور المعرفة ٠ حيث أن فكرة التطور ـ كما أشرنا ـ لا تفترض قانونـا ، ولا تقتضي « حتما » فان « قانون التطور » أصبح مشكوكا فيه من الناحيـة المنهجية الخالصة ٠

* * *

وختاما فان السؤال الذي ألقاه الفلاسفة عن أصل المعرفة ، قد تمخض عنه الكثير من وجهات النظر المتعارضة فــي عـــلم الاجتماع والفلسفة والتاريخ ٠ فقد أجاب الديكارتيون بالبحث عن الصور الفطرية ، وذهب التجريبيون الى أن التجربة هــي الأصل الوحيد لمباديء العقل الأوليـــة ٠ كمـا أجابت مدرسة التداعي ، بالرجوع الى التجربة الفردية والى تداعي المعاني ، على اعتبار أن التداعي هو الذي يثبتها ٠

وقال التطوريون ، ان التجربة والتداعي لا يكفيان لتفسير عمومية المعرفة ، وفسر التطوريون تلك العمومية بالرجوع الى فكرة الوراثة في النوع ٠ واستبدل سبنسر « التجربة الفردية »

بتجربة « النوع الانساني » كما استبدل « فكرة التداعي » بفكرة « العادات الموروثة » (١٩٢) •

غير أن الاجتماعيين ، حين حاولوا تفسير عمومها ، لم يقولوا بفطريتها الديكارتية ،أو قبليتها الكانطية ، وقالوا انها تصدر عن البنية الاجتماعية ، وظنوا بذلك أنهم فسروا عمومها أو كليتها التي تمتاز بها •

الا أن المدرسة الاجتماعية في الواقع ، لم تضف شيئا ، الا أنها قد أكملت المذهب التجريبي ، وأصبحت مجرد امتداد له دون نقص أو زيادة • اذ أن التفسير السوسيولوجي للمعرفة ، هو تفسير غير كاف ، من حيث أن المسألة برمتها لا تزال قائمة ، وهي عمومها في البشرية وفي الفكر الانساني بأسره ، لا في مجرد بنية اجتماعية دون أخرى !! • ولذلك نرى أنه ربما وجب العودة الى «كانط» والالتفات الى «العقل» لا الى «المجتمع» •

فلقد بحث الاجتماعيون عن المعرفة ، حيث لا توجد ، وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الخارج ، هو الحتم السوسيولوجي ، فقال أصحاب الاتجاه الماركسي بوجودها في بنية الطبقة ، وقال أصحاب الاتجاه الثقافي بعمومها ونشأتها في بنية الثقافة ، وقال أصحاب الاتجاه التاريخي بصدورها عن مواقف التاريخ •

ولكنا نقول _ مع كانط : ان المعرفة هي مشروطة بشروط قبلية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على اعتبار أن مقولات العقل، هي تصورات أولية Concepts Primitifs للعقل الخالص

L'entendement Pure وهي تصورات أصيلة Originaire كما أنها أولية A Priori فيه • بمعنى أنها تشتمل على عناصر عمومها في العقل الانساني ، باعتباره حاملا لمقولات أو صور قبلية ، هي حصة مشتركة ، بين سائر الناس •

ولكن التاريخيين والاجتماعيين رفضوا القول بالقبليـــة ، وأنكروا تلك الضرورة والكلية القائمـــة في الفرد المجرد ، وقالوا بعمومها في بنية المجتمع أو الثقافـــة أو التاريخ • وأن عمومها في المجتمع والتاريخ هو الذي يبرر ضرورتها وكليتها ، بمعنى أن الكلية والضرورة في نطاق عقل الفرد لا تفسر ، وانما يفسرها الاصل الاجتماعي والحتم التاريخي •

ولكنا نعترض على اعتبار المعرفة قائمة في الخـــارج سواء أكانت عقل المجتمع أو منطق التاريخ ، ولا ضرورة اطلاقا للقول بالأصول الجمعية أو التاريخية في الرد عـلى تلـك القبليـــة الكانطية •

وليس هناك ما يدعونا الى البحث عن أصول اجتماعيـــة أو تاريخية للمعرفة ، حيث أن هناك اتفاقا قبليـــا مسبقا ، يفسر عمومها وضرورتها ، دون ما حاجة الى البحث عن تلك الضرورة والعمومية في الخارج •

ان المعرفة ، لا توجد ولن توجد خارج الانسان ، اذ أن المعرفة في ذاتها مهما بلغت من الموضوعية والعلمية ، هي مشروطـــة بالضرورة بوجود الذات العارفة • وأن الحقيقة في ذاتهـــا ، تاريخية كانت أم جمعية ، هي في مسيس الحاجة الى تلك الذات

الواعية المفكرة ، التي تفضها وتحملها وتعيها وتميط اللثـام عنها • تلك الذات التي تحمل قصدا داخليا • وأعني به قصـد اجادة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة • وهنا نقول مع «أوغسطين» ونؤكد تلك العبارة التي اشتهرت عنه :

« لا تحاول الخروج من نفسك ، بل عـد »
« اليها ، فان الحقيقة تكمن في أعماقـك »
« أيها الانسان » (١٩٣) •

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

1. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics,* The Philosophical Review, An Internatiinal Journal, January. 1949. P. 2.

2. الاستاذ الدكتور علي سامي النشار « المنطق الصوري » الطبعة الاولى ١٩٥٥ ص ١٥٧ .

3. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure,* Presses Universitaires de France, Paris. 1950, P. 262.

4. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences,* Paris. 1944. P. 20.

5. Hamelin, O., *Le Système d'Aristote,* Deuxième Edition Revue, Félix Alcan, Paris. 1931. P. 99.

6. Ibid : P. 100.

7. Kant, Immanuel., *Critique De La Raison Pure,* Presses Universitaires de France. Paris. 1950. P. XIII.

8. Ibid : P. 32.

9 Hegel, G.W.F., *The phenomenology of Mind,* Trans. by J. Baillie, Second edition, London. New York. 1931. PP. 329 330.

(ملحق النصوص .. النص الثالث والاربعون) .

10. Marcuse, Herbert., *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory,* Beacon Press, Beacon Hill, Boston. 1960. P. 121.

11. Ibid : P. 3.

12. Ibid : P. 10.

13. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge,* London. 1952. P. 175.

14. Marcuse, Herbert., *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory,* Beacon Press, Beacon Hill. Boston 1960. P. 16.

15. Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive,* Edition Commémorative, Paris. 1942. P. 12.

16. Collingwood, R. G., *The Idea of History,* Clarendon Press, Oxford, London. 1946. P. 123.

17. بوتول جاستون « تاريخ علم الاجتماع » ترجمة الدكتور محمد عاطف غيث ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ الاسكندرية ١٩٦٤ ص ٦٦ .

18. Collingwood, R. G., *The Idea of History,* Clarendon Press, Oxford, London. 1946. P. 185.

19. Ibid : P. 186.

20. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique,* Depuis Kant, Jusqu'à à nos Jours, Press. Univers. Paris. 1954. P. 125.

21. Ibid : P. 13.

22. Ibid : P. 149.

23. Bayer, Raymond., *Epistèmologie et Logique,* Depuis Kant, Jusqu'à à nos Jours, Presses Universitaires de France, Paris. 1954. P. 125.

24. Boutraux, Emile., *Science et Religion Dans La Philosophie Contemporaine,* Flammarion, Paris. 1947. P. 344.

25. Ibid : P. 2.

26. Durkheim, Emile., *Sociology and philosophy,* trans. by D. F. Pocock, an Introduction by J. Peristiany, Cohen & West, London. 1953. P. XXXIX.

27. Brehier, Emile., *L'histoire De La Philosophie,* Paris. 1932. P. 1129.

(ملحق النصوص .. النص الرابع والاربعون) .

28. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 34.

29. Hamelin, O., *Essai Sur Les Eléments principaux de la Représention*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 44.

30. Hamelin, O., *Le Système D'aristote,* Deuxième Edition Revue, F. Alcan, Paris. 1931. P. 295.

31. الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، « الزمان الوجودي » مكتبة النهضة القاهرة ١٩٤٥ ص ٥٥ .

32. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates de la Conscience,* Neuvième Edition, F. Alcan, Paris. 1911. P. 174.

(ملحق النصوص .. النص الخامس والاربعون)

33. Alexander, S., *Space-Time & deity*, Macmillan, London. 1934. P. 36.

34. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates de La Conscience,* Neuvième Edition, F. Alcan. Paris. 1911. P. 159.

35. Hamelin, Octave., *Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation,* Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 52.

36. Ibid : P. 53.

(ملحق النصوص .. النص السادس والاربعون)

37. Kant. Immanuel., *Critique de la Raison Pure,* Traduction Française avec Notes Par. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. P. 61.

(ملحق النصوص .. النص السابع والاربعون)

38. Ibid : P. 62.

39. Kant, Emmanuel., *Critique de la Raison pure,* P. 63.

40. Hamelin, Octove., *Essai Sur Les Eléments principaux de la Représentation,* Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 45.

41. Ibid : P. 47.

42. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates De La Conscience,* Neuvième Edition, F. Alcan, Paris. 1911. P. 178.

43. Ibid : P. 175.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الثامن والاربعون) ٠

44. مارتن هيدجر « في الفلسفة والشعر » ترجمة الدكتور عثمان أمين الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهـرة ١٩٦٣ ص ٢٠ ٠

45. الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي «الزمان الوجودي» القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٦ ٠

46. Cuvillier, A., *Introduction à La Sociologie,* Paris. 1949, Collection Armand Colin. P. 17.

47. Collingwood, R. G., *The Idea of History,* London. 1946. Clarendon Press, Oxford. P. 113.

48. Hamelin, B., *Essai Sur Les Eléments Principaux de La Représentation,* Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 48.

49. Ibid : P. 50.

50. Jeans, James., *Physics and Philosophy,* New York, 1945. P. 57.

51. Ibid : P. 58.

52. Ibid : P. 60.

53. Hubert et Mauss., *Mélanges D'histoire des Religions,* Paris. 1929. P. 191.

54. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan Paris. 1912. P. 630.

55. Davy, Georges., *Emile Durkheim,* Collection Louis-Michaud, Paris. 1927. P. 181.

56. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires De La Vie Religieuse,* F. Alcan Paris. 1912. P. 14.

57. Collingwood, R. G., *The Idea of History,* Clarendon Press, Oxford, London. 1946. P. 187.

58. Jeans, James., *Physics and Philosophy,* New York, 1945. PP. 57-58.

59. Sorokin, Pitrim, *Contemporary Sociological Theories,* New York and London. 1928. P. 477.

(ملحق النصوص ٠٠ النص التاسع والاربعون) ٠

60. *Hamelin, Octave., Le Système D'Aristote,* Deuxième Edition, F. Alcan, Paris. 1931. P. 287.

16. Hemelin, Octave., *Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation,* Presses Universitaires de France, Paris. 1952, P. 65.

62. Kant, Emmanuel., *Critique de la Raison Pure,* Traduc. Par Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. P. 55.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الخمسون) ٠

63. Ibid : P. 56.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الحادي والخمسون) ٠

64. Ibid : P. 57.

65. Ibid : P. 54.

66. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates de la Conscience*, F. Alcan, Neuvième Edition, Paris. 1911. P. 70.

67. Hamelin, O., *Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires, Paris. 1952. P. 37.

68. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris 1944. P. 63.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الثاني والخمسون) ٠

69. Jeans, James, *Physics and Philosophy*, New York, 1945. P. 55.

70. Ibid : P. 56.

71. Ibid : P. 56.

72. Ibid : P. 63.

73. Meyerson, . *Identité et Réalité*, Quatrième Edition, F. AlAndre., is. 1932. P. 3.
phie, Pre

74. Hamelin, C *i Sur Les Eléments principaux de la Représ*André., *La* Presses Universitaires de France. Paris. 1952. P. 54.

75. Ibid : P. 170.

76. Hume, David., *A Treatise of Human Nature,* Vol : 1, Every man's, London. 1939. P. 76.

77. Ibid : P. 78.

78. Kemp, Norman., *The Philosophy of David Hume.* Macmillan, London. 1949. P. 364.

79. Ibid : P. 2.

80. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure,* Traduc. France, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. P. VI.

81. Ibid : P. 34.

82. Meyerson, Emile., *Identité et Réalité,* Quatrième Edition, F. Alcan, Paris. 1932. P. 12.

83. Meyerson, Emile., *Identité et Réalité,* Quatrième Edi- F. Alcan, Paris. 1932. P. 2.

84. Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes,* Recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924. P. 10.

85. Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie,* Sixième Edition, Pr *Raiso* niversitaires de France, Paris. 1951. P. 131. d, Pres

86. Spencer, Herbert., *First Pr* th Edition, William & Norgates, Londo

النصوص

87. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan Paris. 1912. P. 262.

88. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 78.

89. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, London. 1946. Clarendon Press — Oxford. P. 185.

90. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris. 1955. P. 150.

91. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris 1955. P. 152.

(ملحق النصوص .. النص الثالث والخمسون) .

92. Ibid : P. 154.

(ملحق النصوص .. النص الرابع والخمسون) .

93. Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford University Press, London. 1949. P. 225.

(ملحق النصوص .. النص الخامس والخمسون) .

94. Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Press Univers. Paris. 1951. P. 126.

95. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 54.

96. الدكتور علي سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » اسكندرية ـ دار المعارف ـ ١٩٦٤ ص ٥٣ ٠

97. نيقوماخوس الجاراسيني «المدخل في علم العدد» ترجمة ثابت ابن قـرة ـ عني بنشره وتصحيحـه « الاب ولهلم كوتش اليسوعي » المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ص ١٤ ٠

98. المصدر السابق ـ ص ١٧ ٠

99. الدكتور علي سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » اسكندرية ـ دار المعارف ـ ١٩٦٤ ص ٥٢ ٠

100. الدكتور محمد علي أبو ريـان « أصـول الفلسفـة الاشراقية » الطبعة الاولى ـ القاهرة ـ ١٩٥٩ص١٧٧ ٠

101. المصدر السابق ـ ١٧٧ ٠

102. الدكتور علي سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » اسكندرية ـ دار المعارف ـ ص ١٩٩ ٠

103. Hamelin, Octave, *Le Système D'Aristote,* Deuxième Edition Revue, Félix Alcan, Paris. 1931. P. 295.

104. Ibid : P. 295.

105. Ibid : P. 296.

106. Lalande, André., *La Raison & Les Normes,* Hachette, Paris. 1948. P. 44.

107. Hemelin, O., *Essai Sur La Eléments Principaux de la Représentation,* Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 36.

108. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison pure,* Presses Universit. de France, Paris. 1950. P. 41.

109. Hamelin, O., *Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation,* Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 295.

110. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates de la Conscience,* Neuvième Edition, Felix Alcan. Paris. 1911. P. 57.

(ملحق النصوص .. النص السادس والخمسون) .

111. Alexander, S., *Space - Time and deity,* Macmillan, London. 1934. P. 317.

112. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge, An Essay in aid of A deeper Understanding of the History of ideas* Routledge, London. 1960. P. 161.

113. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive,* Stock, Paris. 1926. P. 89.

114. Boas, Franz., *The Mind of Primitive man,* Macmillan, New York. 1911. P. 153.

115. Lalande, André., *La Raison & Les Normes,* Hachette, Paris. 1948. P. 50.

116. Ibid : P. 52.

117. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective,* Collection Armand Colin, Paris. 1946. P. 60.

(ملحق النصوص ٠٠ النص السابع والخمسون) ٠

118. Ibid : P. 63.

119. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology,* Philosophical Library, New York. 1945. 373.

120. Sorokin, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories,* New York, London, 1928. P. 598.

121. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي « الطبقات الاجتماعية » ٠ الاسكندرية ١٩٤٩ — ص ٢٧٤ ٠

122. Wein, Hermann., *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany,* Philosophy of Science, Vol : 24, No : I, January. 1957. P. 48.

123. Ibid : P. 49.

124. Ibid : P. 50.

125. Ibid : P. 56.

126. Ibid : P. P.51.

127. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie,* Coll. A. Colin Paris. 1949. P. 104.

128 Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, Second Impression, London. 1940. P. 2.

(ملحق النصوص .. النص الثامن والخمسون) .

129. Gurvitch, Georges., *Annales Sociologiques,* Fasc. 4, P. 117.

130. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie,* Coll. A. Colin. Paris. 1949. P. 64

(ملحق النصوص .. النص التاسع والخمسون) .

131 Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective,* Coll. A. Colin, Paris. 1946. P. 69.

(ملحق النصوص .. النص الستون) .

132. Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society,* Seventh Edition, London. 1949. P. 50.

(ملحق النصوص .. النص الحادي والستون) .

133. Popper, K.R., *The open Society and Its Enemies,* Routledge, London 1945. V. II PP. 62-63.

134. Ginsberg, Morris, *Psychology of Society,* Seventh Edition, London. 1949. P. 54.

(ملحق النصوص .. النص الثانى والستون) .

135. Ibid : P. 57.

(ملحق النصوص .. النص الثالث والستون) .

136. Sorokin., Pitrim, *Contemporary Sociological Theories,* New York, London. 1928. PP. 452-453.

(ملحق النصوص .. النص الرابع والستون) .

137. Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949. P. 58.

138. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective,* Collec. A. Colin. Paris. 1946. P. 6.

139 Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* Soixante - Seizième Edition, Paris. 1955. Presses Univers. PP. 107-108.

(ملحق النصوص .. النص الخامس والستون) .

140. Ibid : P. 111.

141. Lalande, André., *La Raison & Les Normes,* Hachette, Paris. 1948. PP. 16-17.

142. Durkheim, Emile., *L'éducation Morale,* Paris. 1925. PP. 13-14.

143. Boas, Franz, *The Mind of Primitive Man,* Macmillan, New York. 1911. P. 122.

(ملحق النصوص .. النص السادس والستون) .

144. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure,* Presses Univers. Paris. 1950. P. 217.

145. Collingwood, R. G., *The Idea of History,* Clarendon, Oxford, London. 1946. P. 96.

146. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie,* Collec A. Colin Paris. 1949. P. 90.

147 Mair, Lucy., *The Language of Social Sciences, The British Journal of Sociology,* March, 1963. P. 20.

148. Ibid : P. 21.

149. Nadel, S. F., *The Foundation of Social Anthropology*, London. 1953. P. V.

(ملحق النصوص .. النص السابع والستون) .

150. Radcliffe-Brown, A. R. *Methods in Social Anthropology*, Scope and Meaning of Social Anthropology, Selected by Srinivas, The University of Chicago. 1958. P. 96.

151. Merton, Robert., *The Sociology of Knowledge*, ch. X III, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library New York. 1945. P. 378.

152. Ibid : P. 379.
153. Mannheim, Karl., *Essay On Sociology of Knowledge*, Trans. by Paul Kecskemeti, London. 1952. P. 160.

(ملحق النصوص .. النص الثامن والستون) .

154. Ibid : P. 162.

155. Ibid : P. 158.

156. Ibid : P. 164.

157. Ibid : P. 167.

158. Merton, Robert., *The Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology, New York. 1945. P. 377.

159. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, London. 1952. P. 162.

160. Ibid : P. 175.

(ملحق النصوص .. النص التاسع والستون) .

161. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Trans. by Louis Wirth, Second Impression, Kegan Paul, London. 1940. P. 12.

162. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 136.

163. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, Free Press of Glencoe, Fifth Printing, New York. 1962. P. 498.

194. Ibid : P. 498.

165. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans. by Kecskemeti, London. 1952. P. 27.

(ملحق النصوص .. النص السبعون) .

166. Ibid : P. 30.

(ملحق النصوص .. النص الحادي والسبعون) .

167. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Collec. A. Colin. Paris. 1949. P. 52.

168 Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris. 1944. P. 11.

169. Poincaré Hènri.. *La Science et L'hypothèse,* Flammarion, Paris. 1903. PP. 168 - 169.

(ملحق النصوص .. النص الثاني والسبعون) .

170. Popper, Karl., *The Poverty of Historicism,* Routledge, Kegan, Paul, London. 1945. P. VII.
نقل هذا الكتاب الى العربية الدكتور عبد الحميد صبرة ـ دار المعارف ـ ١٩٥٩ .

171. Mannheim, Karl, *Man and Society in an age of Reconstruction,* Trans. By Edward Shils, Kagan Paul, London. 1942. P. 150.

172. Ibid : 151 - 152.

173. Popper, Karl., *The Poverty Historicism,* Routledge, London. 1957. P. 107.

174. Ibid : P. 108.

175. Ibid : P. 109.

176. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive,* Tome Quatrième, Pàris. 1908. P. 216.

177. Ibid : P. 283.

178. Ibid : P. 328.

179. Ginsberg, Morris, *Sociology,* Oxford University Press, London. 1949. P, 20,

180. Mannheim, Karl., *Man and Society In an age of Reconstruction,* Kegan Paul, Trans. By Edward Shils, London. 1942. P. 177.

181. Ginsberg, Morris., *Sociology,* PP. 23 - 24.

182. Mannheim, Karl., *Man and Society In an agoe of Reconstruction,* Trans. By Edward Shils, Kagan, Paul, London. 1942. P. 178.

(ملحق النصوص .. النص الثالث والسبعون) .

183. Ibid : P. 177.

184. Popper, Karl., *The Poverty of Historicism,* Routledge, London. 1957. P. 102.

185. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates De La Conscience,* Neuvième Edition, F. Alcan. Paris. 1911 P. 125.

186. Ibid : P. 109.

187. Popper, Karl., *The Open Society and Its Enemies,* Routledge, London. 1945. Vol : II., P. 201.

168. Ibid : P. 256.

189. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge,* Trans. By Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 30.

190. Ibid : P. 29.

(ملحق النصوص ·· النص الرابع والسبعون) ·

191. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, PP. 8 - 9.

192. Janet, Paul & Séailles Gabriel, *Histoire de la Philosophie*, Les Problèmes et Les Ecoles, Quatrième Edition. Paris. 1928. P. 168.

193. هوسرل ، ادموند « تأملات ديكارتية » أو المدخل الى الفينومينولوجيا ترجمة تيسير شيخ الارض ـ بيروت ١٩٥٨ ـ ص ٣٣٢ ·

دليـــل عام

- ملحق النصوص .
- ملحق المصطلحات الافرنجية .
- ملحق الاعـلام .
- ملحق المراجـع .

(1)

« D'une façon moins technique, on entend par catégories
« Les concepts généraux auxquels un esprit (ou un groupe
« d'esprits) a l'habitude de rapporter ses pensées et ses
« jugements. »

Lalande, André., Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie, Sixième Edition, Revue et Augmentée, Presses, Universitaires De France, Paris. 1951. P. 125.

(2)

« Comte il est vrai, a proclamé que les phénomènes sociaux
« sont des faits naturels, soumis à des lois naturelles. Par
« là, il a implicitement reconnu leur caractère de choses, car
« il n'y a que des choses dans la nature. »

Durkheim, Emile, *Les Règles de la Méthode Sociologique,* Huitième Edition, Paris. 1927. P. 25.

(3)

« Nous ne disons pas, en effet, que les faits sociaux sont des « choses matérielles, mais sont des choses au même titre que « les choses matérielles, quoique d'une autre manière. Qu'est-« ce en effet qu'une chose ? La chose s'oppose à l'idée comme « ce que l'on connait du dehors à ce que l'on connait du « dedans. »

Durkheim, Emile., *Les Règles de La Méthode Sociologique,* Huitième Edition, Paris. 1927. P. XI.

(4)

« Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre « de notions essentielles qui dominent toute notre vie intel-« lectuelle; ce sont celle que les philosophes, depuis Aristote, « appellent les catégories de l'entendement : notions de « temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de subs-« tance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux pro-« priétés les plus universelles des choses. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires De La Vie Religieuse.* F. Alcan. Paris. 1912. PP. 12 - 13.

(5)

« Or, quand on analyse méthodiquement les croyances reli-
« gieuses primitives, on rencontre naturellement sur son
« chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont
« nées dans la religion et de la religion; elles sont un produit
« de la pensée religieuse. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Félix Alcan, Paris, 1912. P. 13.

(6)

« Les représentations religieuses sont des représentations
« collectives qui expriment des réalités collectives; les rites
« sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au
« sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter,
« à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces
« groupes. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan, Paris. 1912. P. 13.

(7)

« Au contraire, ce qu'exprime la catégorie de temps. C'est un
« temps commun au groupe, c'est le temps social, si l'on peut
« ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution
« sociale. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan. Paris. 1912. P. 15.

(8)

« D'abord, nous n'allons plus ici du souvenir à sa date et du
« tableau au cadre, mais de la date au souvenir et du cadre au
« tableau. Nous n'évoquons le souvenir que pour remplir le
« cadre et nous n'aurions pratiquement pas le souvenir si nous
« n'avions le cadre à remplir. L'existence du cadre se trouve
« donc, en l'espèce, la première condition efficace du souve-
« nir. Ensuite, il est manifeste que, ce cadre, nous le tenons
« non de notre expérience personnelle, mais de l'expérience
« collective. »

Blondel, Charles, *Introduction à la psychologie collective,* Collection Armand Colin, Paris. 1946. P. 137.

(9)

« This interpretation that I Would offer of the Akar — Balė
« legend is that it is an expression of these sentiments relating
« to the night, an expression that takes advantage of the
« connection between the song of the cicada and the alter-
« nation of night and day. »

Radcliffe - Brown, A. R., *Andaman Islanders,* free Press, Paris. 1948. P. 332.

(10)

« Il existe des sociétés en Australie et dans l'Amérique du
« Nord où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle
« immense, parce que le camp a lui-même une forme circu-
« laire, et le cercle spatial est exactement divisé comme le
« cercle tribal et à l'image de ce dernier. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan, Paris, 1912. P. 16.

(11)

« Ainsi, l'organisation sociale à été le modèle de l'organisa-
« tion spatiale qui est comme un décalque de la première. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan, Paris. 1912. P. 17.

(12)

« Another group of rules of avoidance apply to personal con-
« tact, these rules have been especially developed in Malabar,
« where the order of the precedence receives a quantitative
« character in terms of the distance which members of
« various castes must keep from a Brahmin. Thus, a Nayar
« may not approach within six paces of a Nabutiri Brahmin,
« a man of the barber caste not within twelve paces, a car-
« penter or goldsmith not within twenty-four. »

Rivers, W.H.R. *Social Organization*, Kegan Paul, London, 1924. P. 153.

(13)

« For, after a frequent repetition, I find that upon the
« appearance of one of the objects the mind is determined by
« custom to consider its usual attendant, and to consider it in
« a stronger light upon account of its relation to the first
« object. »

Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Everyman's Library, London. 1939. P. 154.

(14)

« L'Indien, à la chasse ou à la guerre, est heureux ou mal-
« heureux, selon que sa femme, restée dans son campement
« s'abstient ou non de tels ou tels aliments ou de tels actes.
« Les relations de ce genre sont innombrables dans les repré-
« sentations collectives. Ce que nous appelons rapports natu-
« rels de causalité entre les évènements passe inaperçu ou n'a
« qu'une importance minime, ces sont les participations mys-
« tiques qui occupent la première place, et souvent toute la
« place. »

Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris, 1928. P. 78.

(15)

« Un Indien Ponka, pour dire : «Un homme à tué un lapin»,
« doit dire : «l'homme, lui, un, animé, debout, (au nominatif),
« a tué exprés, en lançant une flèche, le lapin, lui, un, animé,
« assis (au cas objectif), car la forme d'un verbe «tuer»
« devrait être choisie parmi plusieurs. Le verbe change de
« forme par inflexion ou par incorporation de particules, pour
« désigner la personne, le nombre, le genre (animé ou inani-
« mé), et le genre encore (debout, couché, assis), et le cas. »

Levy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris, 1928, P. 152.

(16)

« De même, dans la langue Cherokee, «au lieu de l'expression « vague «nous», il y a diverses expressions signifiant «moi et « toi, moi et vous, moi et vous deux, moi et lui, moi et eux», « combinées avec le duel : nous deux et toi, nous deux et vous, « etc., et au pluriel, «moi, toi et lui, ou eux; moi, vous, et lui « ou eux., etc. »

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 153.

(17)

« For this reason it is possible that even a person who ows a « herd of domesticated animals may know them by name and « by their characteristics, without ever desiring to count « them. Members of war expeditions may be known by name, « and may not be counted. In short, there is no proof that the « lack of the use of numerals is in any way connected with « the inability to form the concepts of higher numbers when « needed. »

Boas, Franz., *The Mind of Primitive man,* Macmillan, New York. 1911. P. 153.

(18)

« De ce que les idées de temps, d'espace, de genre, de cause,
« de personnalité sont construites avec des éléments sociaux,
« il ne faut donc pas conclure qu'elles sont dénuées de tout
« valeur objective. Au contraire, leur origine sociale fait plu-
« tôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la
« nature des choses. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan, Paris. 1912. P. 26.

(19)

« De plus, les catégories de la pensée humaine ne sont jamais
« fixées sous une forme définie, elles se font, se défont, se
« refont sans cesse, elles changent suivant les lieux et les
« temps. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan, Paris. 1912. P. 21.

(20)

« All the perceptions of the human mind resolve themselves
« into two distinct kinds, which I shall call impressions and
« ideas. The difference betwixt these consists in the degrees
« of force and liveliness, with which they strike upon the
« mind, and make their way into our thought or conscious-
« ness. »

Hume, David., *A Treatise of Human Nature,* Vol.: I Everyman's Library, London. 1939. P. 11.

(21)

« Toute notre connaissance commence par le sens, passe de là « à l'entendement et s'achève dans la raison. »

Kant, Immanuel. *Critique de la Raison Pure*. Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris. 1950. P. 254.

(22)

« Il est seulement nécessaire pour une introduction ou un « avant-propos de noter qu'il y a deux souches de la connais- « sance humaine qui portent peut-être d'une racine commu- « ne, mais inconnue de nous, à savoir : la sensibilité et l'en- « tendement; par la première les objets nous sont donnés, « mais par la seconde ils sont pensés. »

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. P. 49.

(23)

« Philosophers have too long concerned themselves with their « own thinking. When they wrote of thought, they had in « mind primarily their own history, the history of philoso- « phy, or quite special fields of knowledge such as mathema- « tics or physics. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, London. 1940. P. 1 - 2.

(24)

« The theory of knowledge-or epistemology, as it is also called
« — is concerned with the relation between the knowing or
« Perceiving subject on the one hand, and the world of ob-
« jects which he sets out to perceive and know on the other.
« How is it that the objective world enters into subjective
« consciousness, and that an ordered, structured and unified
« image of that world appears therein ? The classical episte-
« mologists, when they set about answering this question,
« understood by «subject» in this connection the individual —
« the individual seen in isolation, Man with a capital M as it
« were. »

Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge,* An Essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas, Routledge & Kegan Paul, London. 1960. P. 13.

(25)

« The sociologist of knowledge would urge that the idea with
« which Kant was operating was a construct rather than a
« reality. In reality we find no abstract man (singular) but
« only concrete man (plural)-men, that is, who have been
« shaped by diverse social influences and educated into defi-
« nite and specific beings differing from age to age, from
« country to country, and from society to society. »

Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge.* An Essay in aid of a deeper understanding of the History of ideas, Routledge, London. 1960. P. 14,

(26)

« The concept «ideology» reflets the one discovery which
« emerged from political conflict, namely, that ruling groups
« can in their thinking become so intensively interest - bound
« to a situation that they are simply no longer able to see
« certain facts which undermine their sense of domination. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia.,* Fourth Edition, Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, P. 36.

(27)

« The mode of production in material life determines the
« general character of the social, political and intellectual
« processes of life. It is not the consciousness of men that
« determines their existence, but on the contrary, their social
« existence determines their consciousness. »

Merton, Robert., *Sociology of Knowledge,* The Twentieth *Century Sociology,* New York. 1945. P. 373.

(28)

« Les idées, les catégories humaines sont aussi peu éternelles
« que les relations qu'elles expriment, elles sont des produits
« historiques et transitoires. »

Cuvillier, Armand., *Introduction à la Sociologie,* 4e Edition, Collection Armand Colin, Paris. 1949. P. 20,

(29)

« Political, Juridical, philosophical, religious, literary, artistic,
« etc., development is based on economic development. But all
« these react upon one another and also upon the economic
« base. It is not that the economic position is the cause and
« alone active, while every thing else only has a passive effect.
« There is, rather, interaction on the basis of the economic
« necessity, which ultimately always assets itself. »

Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology,* Philosophical Library, New York, 1945. P. 381.

(30)

« To use and elaborate his own simile : the substructural
« tendencies open the sluice-gates of the spirit, but there must
« be mentally creative men-agressive men as it were-who see
« the gaps opened up and press forward through them, carry-
« ing a possible cultural achievement or a set of achievements
« from the sphere of mere potentiality forward into the
« sphere of actualization and actuality. »

Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge,* An Essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas, Kegan Paul & Routledge, London. 1960. P. 33.

(31)

« There is no such metaphysical entity as a group mind which « thinks over and above the heads of individuals, or whose « ideas the individual merely reproduces. Nevertheless it « would be false to deduce from this that all the ideas and « sentiments which motivate an individual have their own « origin in him alone, and can be adequately explained solely « on the basis of his own life-experience. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, Trans. from German by Louis Wirth and Edward Shils, London 1940. P. 2.

(32)

« Every individual is therefore in a two - fold sense predeter- « mined by the fact of growing up in a society : on the one « hand he finds a ready — made situation and on the other « he finds in that situation preformed patterns of thought « and of conduct. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia,* Kegan Paul, London, 1940. P. 3.

(33)

« Just as pure logical analysis has severed individual thought
« from its group situation, so it also separated thought from
« action. It did this on the tacit assumption that those
« inherent connections which always exist in reality between
‹ thought on the one hand, and group and activity on the
« other. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. PP. 3 - 4.

(34)

« If, then, we define the sociology of knowledge as a discipline
« which explores the functional dependence of each intellec-
« tual standpoint on the differentiated social group reality
« standing behind it, and which sets itself the task of retra-
« cing the evolution of the various standpoints, then it seams
« that the fruitful beginnings made by historicism may
« point in a direction in which further progress is possible.
« Having indicated the systematic premises characterizing
« historicism as a point of departure for a sociology of know-
« ledge we then went on to suggest a few methodological pro-
« blems involved in this approach. »

Mannheim Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans., by Paul Kecskemeti, London, 1952. T. 190.

(35)

« The process of Knowing does not actually develop histori-
« cally in accordance with immanent laws, that it does not
« follow only from the «nature of things» or from «pure logi-
« cal possibilities», and that it is not driven by an «inner
« dialectic». On the contrary, the emergence and the crystal-
« lization of actual thought is influenced in many decisive
« points by extra-theoretical factors of the most diverse sort.»

Mannheim Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, Second impression, London. 1940. P. 240.

(36)

« A purely immanent analysis of the genesis of intellectual
« standpoints is still nothing but a history of ideas. This pre-
« liminary systematic work in the history of ideas can lead
« to a sociology of knowledge only when we examine the
« problem of how the various intellectual standpoints and
« «styles of thought» are rooted in an underlying historico-
« social reality. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Trans. By Paul Kecskemeti, London. 1952. P. 182.

(37)

« The metaphysical assumption that is involved here (and we
« want to emphasize that our theory does presuppose such an
« assumption) is that the global process within which the
« various intellectual standpoints emerge is a meaningful
« one. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge,* Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 177.

(38)

« There are certain attitudes of mind which correspond to the
« stages of chance discovery, invention, and planning and at
« first these exist side by side. »

Mannheim, Karl., *Man and Society in an Age of Reconstruction,* Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. P. 163.

(39)

« Both the animal's adjustment to nature and the behaviour
« of the primitive group which is ruled by custom and tradi-
« tion are based on chance discovery (Finden). In a world in
« which man carries on his struggle with nature directly, and
« in which natural selection regulates every process, some
« individual or group discovers accidentally, among a large
« number of possibilities, the kinds of reaction which fit a
« given situation. »

Mannhein, Karl., *Man and Society In an Age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London. 1942. P. 150.

(40)

« Great progress was made beyond this «chance discovery»
« type of reasoning when single tools and institutions were
« consciously modified and then directed towards particular
« goals. This phase in the history of thought may be called
« the stage of inventing (Erfinden). »

Mannhein, Karl., *Man and Society In an Age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London. 1941. P. 151.

(41)

« We will speak of planning and planned thinking (planen)
« when man and society advance from the deliberate inven-
« tion of single objects or institutions to the deliberate regu-
« lation and intelligent mastery of the relationships between
« these objects. »

Mannhein, Karl., *Man and Society In an Age of Reconstruction,* Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London. 1942. P. 152.

(42)

« Our main task is rather to break the old habits of thought
« and to find the new keys to the understanding of the chan-
« ging world. »

Mannhein, Karl., *Man and Society In an Age of Reconstruction,* Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London. 1942. P. 33.

(43)

« To say «they have no reality» means in general «noting else
« than that they are without any truth. And in fact they do
« not claim to be entire truth, but still formal ruth. But what
« is purely formal without reality is an ens intellectus, or
« empty abstraction without the internal diremption which
« would be nothing else, but the content. »

Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Mind.* Trans. by J. Baillie, Second edition: London. New York. 1931. PP. 329-330.

(44)

« La Sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à
« résoudre des questions qui sont du ressort de la philosophie:
« C'est surtout cette transmutation des problèmes philoso-
« phiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici. »

Brehier, Emile., *L'histoire de la Philosophie.* Paris. 1932. P. 1129.

(45)

« Qu'est-ce que la durée au dedans de nous ? Une multiplicité
« qualitative, sans ressemblance avec le nombre, un dévelop-
« pement organique qui n'est pourtant pas une quantité crois-
« sante; une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n'y a
« pas de qualités distinctes. »

Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience,* Neuvième Edition, F. Alcan, Paris, 1911. P. 174.

(46)

« Ce n'est pas une vitesse : d'où il suit qu'on n'a pas à se
« demander s'il s'écoule uniformément ou non, s'il pourrait se
« dérouler plus ou moins vite . »

Hamelin, Octave, *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation,* Presses Universitaires de France, Paris, 1952. P. 53.

(47)

« Le temps n'est pas un concept empirique qui dérive d'une
« expérience quelconque. En effet, la simultanéité ou succes-
« sion ne tomberait pas elle-même sous la perception, si la
« représentation du temps ne lui servait a priori de fonde-
« ment. »

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure,* Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses universitaires de France, Paris. 1950. P. 61.

(48)

« Mettre la Durée dans l'espace, c'est par une contradiction
« véritable, placer la succession au sein même de la simulta-
« néité. »

Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.* Neuvième Edition F. Alcan, Paris, 1911, P. 175.

(49)

« If division of time into days, weeks, months, and years,
« expresses the rhythm of the collective activity, it even more
« clearly expresses the rhythm of natural phenomena. »

Sorokin, Pitrin., *Contemporary Sociological Theories*, New York and London. 1928. P. 477.

(50)

« J'entends par exposition (expositio) la représentation
« claire, quoique non détaillée, de ce qui appartient à un
« concept; mais cette exposition est métaphysique lorqu'elle
« contient ce qui représente le concept comme donné à
« priori. »

Kant, Immanuel, *Critique de la Raison Pure*, Traduc. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France; Paris. 1950. P. 55.

(51)

« L'espace est une représentation nécessaire a priori qui sert
« de fondement à toutes les intuitions extérieures. On ne peut
« jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, quoique l'on
« puisse bien penser qu'il n'y ait pas d'objets dans l'espace.
« Il est considéré comme la condition de la possibilité des
« phénomènes. »

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure,* Traduc. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. P. 56.

(52)

« L'espace, symbole et mesure de toute grandeur, est une
« «forme a priori», non pas en ce sens qu'il serait connu par
« une intuition innée, mais en ce sens qu'il est construit par
« une activité opératoire autonome de l'esprit, dans la per-
« ception d'abord, dans le dessin et dans d'autres techniques,
« ensuite. »

Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences.* Paris. 1944. P. 63.

(53)

« La Cause contient éminemment l'effect, disaient jadis les
« philosophes, et si l'effet a une signification humaine consi-
« dérable, la cause doit avoir une signification au moins égale,
« elle est en tout cas de même ordre : C'est une intention. »

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris. 1955. P. 152.

(54)

« Mais, dirons nous à l'éminet philosophe, en reprochant au
« primitif de ne pas croire au hasard, ou tout au moins en
« constatant, comme un trait caractéristique de sa mentalité,
« qu'il n'y a croit pas, n'admettez-vous pas, vous, qu'il y a du
« hasard ?. Et, en l'admettant, êtes-vous bien sûr de ne
« retomber dans cette mentalité primitive que vous critiquez,
« que vous voulez en tout cas distinguer essentiellement de la
« vôtre. »

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Presses Universitaires de France, Paris. 1955. P. 154.

(55)

« Similary, though the savage has no idea of the principle of « causation as such, its chief characteristics are implied in his « behaviour, since he clearly looks for antecedents, varies his « behaviour and the energy he puts forth in proportion to the « resulus he wants to get, and used the methods which a « logician, looking at his actions, would describe as methods « of induction, that is to say, agreement and difference. » « He sees the world prevaded by forces acting on the whole « uniformly, and it is when ordinary connections fail that he « appeals to capricious powers, as in animism, or mystical « powers, as in magic. »

Ginsberg, Morris, *Sociology,* Oxford, University Press, London, 1949. P. 225.

(56)

« On définit généralement le nombre une collection d'unités, « ou pour parler avec plus de précision, la synthèse de l'un et « du multiple. »

Bergson, Henri, *Essai sur les donnés Immédiates de la Conscience,* Neuvième Edition, F. Alçan, Pariş. 1911 P. 57.

(57)

« La nature n'est pas dans la société, la société ne resume
« pas le monde et ce qui est naturel à la société devient en
« soi-même parfaitement artificiel, une fois transféré au reste
« de la nature, c'est-à-dire ne peut nous en apporter aucune
« connaissance réelle. Si religion et société sont bien, comme
« le veut Durkheim, à l'origine des catégories, à première vue
« il semble tout de même qu'il a fallu qu'au cours des temps,
« par évolution lente ou par mutation brusque, elles se trans-
« forment radicalement, qu'elles se laïcissent pour devenir
« capables de notre expérience, de notre logique et de notre
« science».

Blondel, Charles, *Introduction à la Psychologie Collective,* Collection Armand Colin, Paris, 1946. P. 60.

(58)

« In ne faut jamais oublier que Durkheim, en même temps
« que sociologue, a voulu être philosophe. Il a voulu faire ser-
« vir la sociologie à la solution des problèmes traditionnels de
« l'éthique et de la théorie de la connaissance, et ce n'est pas
« tout à fait sans raison que M. R. E. Lacombe, dans l'étude
« qu'il a consacrée à sa méthode sociologique, lui reproche de
« n'avoir pu se dépouiller de métaphysicien. On sait d'ailleurs
« quelle fut l'influence sur la pensée de Durkheim de celle de
« Renouvier. »

Cuvillier., A., *Introduction à la Sociologie,* Coll. A. Colin, Paris. 1949. P. 64.

(59)

« Les fameuses représentations collectives de Durkheim, qui « planent en dehors et au-dessus des consciences individuel- « les, ces représentations qui appartiennent à tout le monde « et qui ne sont à personne, ne valent, à tout prendre, ni plus « ni moins que les idées de Platon. »

Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Collec. A. Colin, Paris. 1946. P. 69.

(60)

« Once we begin with the conception of a mind immensely « superior to the individual mind, a mind, moreover, frequent- « ly presumed from the outset to be rational, there cannot but « follow, inevitably though often unconsciously, an attitude « toward it of submission and even adoration, and a conse- « quent disinclination on the part of the individual to put « himself against this god.

« This fundamental conservatism is apparent in all the fol- « lowers of Hegel, particularly in their treatment of the « problem of resistance. »

Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949. P. 50.

(61)

« Are Societies Conscious of themselves ? If they are, why it
« so difficult to determine what the social mind thinks. »

Ginsberg, Morris., *Psychology of Society,* Seventh Edition, London. 1949. P. 54.

(62)

« In what sense an act of consciousness on the part of an in-
« dividual mind may be said to be the product of a union or
« fusion of more elementary states than itself it is difficult to
« determine. »

Ginsberg, Morris., *Psychology of Society,* Seventh Edition London. 1949. P. 57.

(63)

« In the first place, let us ask, is the factor of interaction a
« sufficient explanation of the origin of thought or of super-
« organic phenomena ? »

« I do not think so among bees and ants and other animals,
« we find permanent and complex interaction, yet it has not
« originated «thought» or anything like it. »

Sorokin, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories,* New York, London, 1928, PP. 452-453.

(64)

« Chacun pris à part, dit Schiller, est raisonablement doté « de sagesse et d'intelligence. Prenez-les incorpore, du coup « vous n'avez plus affaire qu'à des imbéciles. Quand les hom- « mes s'assemblent, note Mme Roland, leurs oreilles s'allon- « gent. »

Blondel, Charles, *Introduction à la Psychologie Collective,* Collec. A. Colin. Paris. 1946. P. 6.

(65)

« Nous admettons volontiers, quant à nous, l'existence de « représentations collectives, déposées dans les institutions, « le langage et les mœurs. Leur ensemble constitue l'intelli- « gence sociale, complémentaire des intelligences individuel- « les. Mais nous ne voyons pas comment ces deux mentalités « seraient discordantes, et comment l'une des deux pourrait « «déconcerter» l'autre. L'expérience ne dit rien de semblable, « et la sociologie ne nous paraît avoir aucune raison de le « supposer. »

Bergson, Henri, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* Presses Univers. Paris. 1955. PP. 107-108.

(66)

« Our brief consideration of some of the mental activities of
« man in civilized and in primitive society has led us to the
« conclusion that these functions of the human mind are
« common to the whole of humanity. »

Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man,* Macmillon, New York. 1911. P. 122.

(67)

« Nearly every sociological theses proposes a new method
« which however, its author is careful not apply, so that
« sociology is the science with the greatest number of methods
« and the least results. »

Nadel, S. F., *The Foundations of Social Anthropology,* London. 1953. P. V.

(68)

« Its one-sidedness, however, consists in our opinion in this,
« Scheler does not go beyond the assertion of a phenomenolo-
« gical separation of the «real» and «mental.» »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge,* Trans. by Paul Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London 1952, P. 160.

(69)

We completely agree with Scheler, then, that metaphysics « has not been and cannot be eliminated from our world « conception, and that metaphysical categories are indispen- « sable for the interpretation of the historical and intellec- « tual world. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge,* Trans, by Kecskemeti, London. 1952. P. 175.

(70)

« Here we do not mean by «determination» a mechanical « cause-effect sequence : we leave the meaning of «determi- « nation» open, and only empirical investigation will show us « how strict is the correlation between life-situation and « thought-process, or what scope exists for variations in the « correlation. »

Merton, Robert., *Social Thecry and Social Structure,* Re-vised and Enlarged Edition, Free Press of Glencoe, Fifth Printing, New York. 1962. P. 498.

(71)

« Undertaking to demonstrate that human thought is deter-
« mined by objective factors, such as social reality, is a hazar-
« dous enterprise. For if we hold such a theory, we risk expos-
« ing ourselves to the objection that the theory itself, being
« an element of thought, is the product of objective social
« forces which have been shaping our thinking. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge,* Trans. by Kecskemeti, London. 1952. P. 27.

(72)

« But the enterprise of demonstrating this «social determi-
« nation» is still hazardous. For if we escape the objection
« that the theory destroys itself, we immediately face another
« one : namely, that the theory in its new garb is completly
« metaphysical. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge,* Trans. By Kecskemeti, London. 1952. P. 30.

(73)

« Et avant tout le savant doit prévoire. Carlyle a écrit quel-
« que part quelque chose comme ceci : «le fait seul importe,
« Jean Sans Terre a passé par ici, voilà ce qui est admirable,
« voilà une realité pour laquelle je donnerais toutes les théo-
« ries du monde». Carlyle était un compatroite de Bacon, mais
« Bacon n'aurait pas dit cela. C'est la langage de l'historien.
« Le Physicien dirait plutôt : «Jean Sans Terre a passé par ici,
« cela n'est bien égal, puis qu'il n'y repassera plus. »

Poincaré, Henri., *La Science et l'Hypothèse*, Flammarion, Paris. 1903. PP. 168-169.

(74)

« I think that any theory which asserts that all thinking is
« totally determined by social factors is effectively destroyed
« by this argument. »

« Mannheim of coarse, did not apply his theory to «all»
« thinking, since he actually excepted mathematical and
« natural science from his verdict of existential determina-
« tion. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans. By Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London 1952 P. 29.

(75)

« The Layman who abserves the social world intelligently « understands events primarily by the unconscious use of « such Principia Media. »

« In static periods he is unable, in any case, to distinguish « between a general abstract social law and particular prin- « ciples which obtain only in a certain epoch, since in periods « of only slight variability, the divergences between these two « types do not become clear to the observer. »

Mannheim, Karl., *Mand and Society In an Age of Reconstruction,* Trans. By Edward Shils, Kegan Paul, London. 1942. P. 178.



ملحق المصطلحات الافرنجية

Abstrait	مجـــــرد
Accedental	عرضى ـ حادث
Alchemie	علم كيمياء الشعوذة
L'altruisme	النزعة الغيرية (كونت)
L'âme ouverte	النفس المتفتحة (برجسون)
A Posteriori	بعدى (كانط)
A Priori	قبلى (كانط)
Antagonisme	تعـــــارض
Antilogique	مضاد للمنطق (ليفى بريل)
Anthropolgie Comparé	علم الإنسان المقارن
Arbitraire	تعسفى
Astrologie	علم التنجيم
Aspiration	التطلع (برجسون)
L'association des ideés	تداعى المعانى
Autrui	الآخرين
Bien, *M.*	الخـــير
Cadres logiques.	الإطارات المنطقية
Cadres sociaux	الإطارات الإجتماعية
Caste	الطائفة (فى الهند)
Catégorie	مقولة

Catégorique	صريح ــ حتمى
-, un impératif Catégorique	الأمر المطلق (كانط)
Causalité magique	العلية السحرية
Causalité expérimentale	العلية التجريبية
Chosisme	النزعة الشيئية (دوركيم)
Concepts	التصورات العامة
Conscience morale	الضمير الخلقى
Consensus. *M.*	النسق
-, universel	النسق العام
Cosmologie	الكوزمولوجيا
Critique	نقدى (كانط)
Croyances	معتقدات
Décroissement	إضمحلال ــ تقهقر ــ هبوط
Définir	التعريف
Déraisonnable	لا معقول
Devoir. *M.*	الواجب
Dieu	الله
Donnés	معطيات (كانط)
Droit	قانون
Durée	الديمومة (برجسون)
Elémentaire	أولى
Esprit positif	الروح الوضعى (كونت)

Essence	جوهر
Etat	حالة
Etat primitif	حالة أولية
Etre	الوجود أو الكنونة
Etre Suprême	الكائن الأسمى
grand	الموجود الأعظم
Extra-logique	ما فوق المنطقى (دوركيم)
Faits	وقائع
Fonction	وظيفة
Forme	صورة (كانط ودوركايم)
Formules	القواعد
Generalization	التعميم
Genres	أجناس
harmonieux	منسجم الأجزاء
Hétérogéneité	اللاتجانس
Honnête	الأمين
Humanité	الإنسانية
Hypothése	الفرض
Hypothéses directrices	الفروض الموجه
Imagination	الخيال
Induire	الاستقراء

Infinite	لامتناهی
Interdictions	المحرمات
Intuiton sensible	الحدس الحسی (کانط)
Imperative	آمر ـ حتمی
Isolement	عزلة
Jugement	حـكم
-, de valeur	الأحكام التقويمية
Loi, *F*	القانون
Littérature	الأدب
Loi de contiguité	قانون التجاور (مارسيل موس)
Loi de participation	قانون المشاركة (ليفی بريل)
Loi de similarité	قانون المشابهة (مارسيل موس)
Logique	المنطق
Malic, *F*	السحر
Magie sympathie	السحر الانعطافی (هوبير وموس)
Mal	الشر
Maléfice	الشر ـ الضرر
Mémoire collective	الذاكرة الجمعية (هالبفاكس)
Métamorale	ماوراء الأخلاق
Methodologie, *F*	علم المناهج (مناهج العوم)
Monde, *F*	العالم الفيزيقی
Morbide	مرضی ـ غير سليم ـ وبيل
Monothéisme	التوحيد
Morale	الأخلاق

Morale Théorique	الأخلاق النظرية
Morale de l'intérêt	أخلاق المنفعة
Mystique	غيبى
Negatif	سلبي ـ القضية السالبة (فى المنطق)
Nombre	العـدد
Normal	عادي ـ مألوف
Nouménes	عالم الأشياء فى ذاتها (كانط)
Normative	معيارى
Objective	موضوعى
Observation	المشاهدة
Ontologie	الأنطولوجيا (علم الوجود)
Organique	عضوى
Organisation sociale	التنظيم الاجتماعى
Organisation spatiale	التنظيم المكانى
Pathologique	مرضى ـ معتل
Pensée logique,	التفكير المنطقى
Phratrie	إتحاد (فى التقسيم القبائلى)
Physique morale	الفيزيقا الأخلاقية (ليفى بريل)
Physique social	الفيزيقا الاجتماعية (كونت)
Postulats mathématiques	المسلمات الرياضية
Plaisir	اللـذة

-,Morale du plaisir	أخلاق اللذة
Polythéisme	ظاهرة تعدد الآلهة
Prédiction	التنبؤ
Prélogique	سابق على التفكير المنطقى
Pression	الضغط (برجسون)
Principe d'identité	مبدأ الهوية
Principe de contradiction	عدم التناقض
Profane	دنيوى ـ علماني
Propositions magiques	القضايا السحرية
Puissance	القوة
Puissance et l'acte	نظرية القوة والفعل
Qualité	الكيف
Qualitative	كيفى
Quantité	الكم
Quantitative	كمى
Raison, *F.*	العقل
Rationnelle., nature	طبيعة عاقلة
La Raison constituante	العقل المكون (لالاند)
La Raison constituée	العقل المتكون (لالاند)
Réel	واقعى
Régle	قاعدة
Régles d' action	قواعد العمل

Relatif	نسبى
Représentations magiques	التصورات السحرية
Représentaions impersonnelles abstraites.	التصورات العامة المجردة
Réprobation., *F.*	الاستهجان
Sacré	مقدس
Sanction	جـزاء
Science de Moeurs	علم العادات الخلقية (ليفى بريل)
Sentiment., *M.*	الشعور
Simultané	متآنى
Singulier, propositon	القضية المخصوصة (عند كانط)
Subjective	ذاتى
Substance	مادة
Suicide., *M.*	الإنتحار (دوركايم)
Sui-generis	قائم بذاته
Surnaturel	ما فوق الطبيعى
Symbol	رمز
Symbolique	رمزى
Synthétique	تركيبى (كانط)
Taboo	التابو (المحرمات)
Temps	الزمان
Théologie	علم اللاهوت

Totem	الطوطم
Totemique	طوطمى
Totemism	النظرية الطوطمية
Transitoire	إنتقالى
Uuique	فريد ـ وحيد
Universalité	عمومية
Utilitarisme	النزعة النفعية فى الأخلاق
Utilitarisme évolutionniste	الأخلاق النفعية التطورية (هربرت سبنسر)
Valeur	قيمـة
-, philosophie de Valeur	فلسفة القيم
Volonté	الإرادة
-, La bonne Volonté	الإرادة الخيرة

Absolute	مطلق
Absolute existence;	الوجود المطلق
Abstaact	مجـــرد
Abstraction	تجريد
Absurdity	المحال عقلا
Action, act	فعـــل
Activities	مناشط
Aesthetic values	القيم الجمالية
Agnostic	لا أدرى (فى نظرية المعرفة)
Agnosticism	مذهب اللاأدارية
Amalgamation	إدماج
Analogy	مماثلة
Analysis	تحليـل
Anatomy	علم التشريح
Ancestor	الأسلاف
Ancestar worship	عبادة الأسلاف
Animal spirits	أرواح حيوانية
Animism	النزعة الحيوانية
Antagonism	التعارض

Anthropology	علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)
Anthropomorphism	النزعة التشبيهية (في الانثروبولوجيا الاجتماعية)
A priori	قبلي (عند كانط)
Arbitrary	تعسفي ـ تحكمي
Association of ideas	تداعي المعاني
Assumption	إفتراض
Axiom	الأصل الموضوع (في المنطق الرياضي)
Beliefs	معتقدات
Black magic	السحر الأسود
Categories	المقولات
Categorical judgement	الحكم المطلق
Causality	السببية ـ العلية
Change	التغيير
—,Social	التغير الاجتماعي
Chaos	العماء ـ مادة الكون قبل تكوينه ـ هيولى
Charm	تعويذة
Chief	زعيم أو رئيس القبيلة
Chronological	زمني
Clan	عشيرة
Class	طبقة (في المجتمع)

Class	فئة (فى المنطق أو حساب الفئات)
Classification	تصنيف
Collective	جمعى
Collective representations	تصورات جمعية
Comparative	مقارن
Comparative Method	المنهج المقارن
Concepts	أحكام
Constitution	بنية ـ تكوين
Contact	إحتكاك
Copula	الرابطة (فى القضية المنطقية)
Contagious magic	السحر الإتصالى
Content	مضمون ـ محتوى
Contiguity	تجاور
Cosmic	كوني
Cosmology	الكوزمولوجيا ـ العلم الكونى
Cults	عبادات
Culture	ثقافة
Cultural Contact	الإحتكاك الثقافى
Data	بيانات ـ حقائق
Demography	الديموجرافيا ـ علم السكان
Determinism	الحتمية ـ الجبرية

Desirability	القابلية للرغبة
Divinity	الألوهيــة
Education	التربيــة
Effect	المعلول
Ego	الذات ـ الأنا
Egoism	أنانية
Empirical	إمبريقي - تجريبى
Empirical data	معطيات إمبريقية
Empiricism	النزعة الإمبريقية ـ المذهب التجريبى
Emotions	إنفعالات وجدانية
Enlightenment	حركة التنوير
Epistemology	الإبستمولوجيا ـ نظرية المعرفة
Essence	جوهر
Essence man	الإنسان الجوهرى (عند ماكس شيلر)
Essential property	خاصية أو صفة جوهرية
Ethics	الأخلاق
Ethnography	الأثنوجرافيا
Ethnology	الإثنولوجيا
Exterior	خارجى
Evolution	تطور
Existence	الوجود
Extra - empirical	فوق تجريبية

Fable	خرافة
Fact man	الإنسان الواقعى (عند ماكس شيلر)
Factor	عامــل
—,Social	عامل إجتماعى
Family	العائلة (فى البيولوجيا والانثربولوجيا)
Familes, Linguistic	العائلات اللغوية
Fatalism	القدرية
Fiction	خيــال
Field -work	الدراسة الحقلية
First Cause	العلة الأولى
First Principle	المبدأ الأول
Folklore	فكلور ، الآداب الشعبية
Folkways	العادات الشعبية
Formal	صورى
Formal Sociology	علم الإجتماع الصورى (فى ألمانيا)
Formalism	النزعة الصورية
Formulas	صيغ
—,Mathematical	صيغ رياضية
Function	وظيفة
—,Social	الوظيفة الاجتماعية
Genealogy	سلسلة الانساب ـ شجرة الانساب

Generalization	تعميم (فى المنطق)
Group	جماعة
Group Mind	العقل الجمعى
Habit	عادة
Heterogeneous	اللامتجانس (عند هربرت سبنسر)
Historicism	النزعة التاريخية (عند كارل پوپر وكارل مانهايم)
Homogeneous	المتجانس (عند هربرت سبنسر)
Homo Sapiens	الإنسان العاقل (فى الأنثروبولوجيا الفيزيقية)
Ideals	المثل (عند أفلاطون)
Idealism	النزعة المثالية
Imagination	خيال
Imitative magic	السحر التمثيلى (عن طريق المحاكاة)
Implication	تضمن (فى المنطق)
Infinite	لامتناه
Innate	فطرى
Innate ideas	الأفكار الموروثة
Inorganic	لاعضوى
Insight	إستبصار
Institution	نظام

Intensive studies	دراسات مركزة
Interaction	تفاعـل
—, Social	التفاعل الاجتماعى
Introspective	إستبطانى
—, psychology	علم النفس الاستبطانى
Intuition	الحدس (عند ديكارت)
Judgement	حكم
Kinship	قرابة
Labour	العمل
—,division of	تقسيم العمل (دوركايم)
Law	قانون
—, Primitive	القانون البدائى
—, Sociological	القانون السوسيولوجى
Legend	خرافة
Lineage	بدنة
Linguistics	علم اللغات
Linguistic anthropology	الأنثربولوجيا اللغوية
Macrocosm	العالم الكبير ـ الكون
Macro-Sociology	الدراسة الاجتماعية الشاملة للمجتمع الكبير
Magic	السحر
Maladjustment	عدم التوافق ـ عدم التكيف

Mankind	الجنس البشرى
Marginal	هامشى
Marginal area	منطقة هامشية
Marginal Culture	ثقافة هامشية
Marxism	المذهب الماركسي
Materialism	المذهب المادى
—, Dialectic	المادية الجدلية
Mathematics	الرياضيات
Matriarchal	نظام القرابة من ناحية الأم
Methodology	علم المناهج (مناهج العلوم)
Microcosm	العالم الصغير (الإنسان)
Micro-Sociology	الدراسة الاجتماعية المركزة للمجتمعات الصغيرة
Morphology	المورفولوجيا ـ دراسة الأشكال الاجتماعية
Mythology	الميثولوجيا ـ علم الاساطير
Natural	طبيعى
Natural Sciences	العلوم الطبيعية
Nature worship	عبادة الطبيعة
Necessity	ضرورة
Needs	حاجات
Negation	السلب

Negro	زنجى
Norm	معيـــار
Normative	معيـارى
Number	العـــدد
Numeration	عملية العد
Ontology	الانطولوچيا ـ علم الوجود (مبحث من مباحث الفلسفة)
Organic	عضوى
Organic solidarity	التضامن أو التماسك العضوى
Organism	الكائن العضوى
Orgenisation, Social	التنظيم الاجتماعى
Origin	أصل،
Originality	أصالة
Pagan	وثنى
Paganism	وثنية
Patriarchal	السلطة الابوية
Pattern	نمـط
Phenomenon	ظاهرة
Phenomenal existence	الوجود الظاهرى
Phenomenalism	النزعة الظاهرية (مذهب الظاهريات أو الظاهرية)

Phratry	إتحاد العشائر
Planning	التخطيط
Positive	وضعى
Positivism	النزعة الوضعية
Postulates	مسلمات
Prelogical	التفكير السابق على المنطق
Principle	مبدأ
Process	عملية
Progress	تقدم
Punishment	عقاب
Quality	الكيف
Quantity	الكم
Quantitative method	الطريقة الكمية
Questionnaire	إستخبار
Race	الجنس ، العنصر (فى الانثروبولوجيا الفيزيقية)
Random	عشوائى (فى الاحصاء)
Rank	مكانة إجتماعية
Rational	عقلى
Rational insight	حدس عقلى
Reaction	رد الفعل
Reality	الواقع

Reason	العقل
Regular	رتيب ، منظم
Relation	علاقة
Relative	نسبى
Relativity	النظرية النسبية (عند إينشتين)
Religion	الدين
—, natural	الدين الطبيعى
—, Primitive	الدين البدائي
Representations	تصورات (دوركايم)
Rural	ريفى
Rural Sociology	علم الإجتماع الريفى
Sacred	مقدس
Sacrifice	أضحية ـ قربان
Sanctions	جزاءات
—, Social	جزاءات إجتماعية (راد كليف براون)
Sceptics	الشكاك
Scepticism	نزعة أو مذهب الشك
Scope	مجـال
Segment	قسم ـ شذرة
Segmentary	إنقسامى
Sensation	إحساسى
Sensory phenomena	الظواهر الحسية

Sentiment of Humanity	العاطفة الانسانية (دافيد هيوم)
Similarity	مشابهة
Simultaneous	متعاصر ـ متزامن ـ فى الوقت ذاته
Situation	موقف
Slaves	العبيد
Social	إجتماعى
Socialism	المذهب الاشتراكى
Socialization	التطبع الاجتماعى
Sociologism	النزعة السوسيولوجية
Sorcery	العرافة ـ السحر الضار
Soul	النفس
Space	المكان
Spatial distance	البعد المكانى
Species	النوع
Spirit	الروح
Spiritual	روحانى
Stability	الثبات
Static	إستاتيكى ـ ساكن
Statics	الاحصاء
Status	المكانة الاجتماعية
Structure	بنـاء
—, Social	البناء الاجتماعى

Structural time	الزمان البنائى
Structural distance	المسافة البنائية
Subjective	ذاتى
Substance	جوهر مادى
Super organic	مافوق العضوى
Supra-temporal	مافوق الزمانى (عند ماكس شيلر)
Supra-experimental	مافوق التجربة
Superstitions	خرافات
Survey	مسح
—,Social	المسح الإجتماعى
Symbol	رمز
Symbolic	رمزى
Symbolism	النزعة الرمزية
Symbolic Logic	المنطق الرمزى
Sympathic magic	السحر الإنعطافى
Synchronic	متزامن
System	نسق ـ جهاز
Systematic	مطرد
Taboo	محرمات
Tattoo	وشم
Taxonomy	تصنيف الأحياء

Technical	فنى
Technology	التكنولوجيا
Teleology	الغائية
Temporal	زمانى
Temporal Values	القيم الوقتية
Term	لفظ ـ حد
Terminology	علم المصطلحات الفنية
Theology	الثيولوجيا ـ اللاهوت
Totem	طوطم
Totemism	العقيدة الطوطمية
Traditions	تقاليد
Transcending experience	تعدى التجربة
Trait	سمة
Cultural Trait	سمة ثقافية
Trial aud error	منهج المحاولة والخطأ
Tribalism	النظام القبائلى
Tribe	قبيلة
Uniform	مطرد ـ على وتيرة واحدة
Uniformity	إطراد
Union	إتحاد
Uniqueness	تفرد ـ إنفراد

Unity	وحده
Universal	كلى
Universe	الكون
Urban	مدنى ـ حضرى
Urban Sociology	علم الإجتماع الحضرى
Utiliterian	نفعى
Utiliterianism	النزعة النفعية
Valid	صحيح
Validity	صدق ـ صحة
Values., Social	القيم الإجتماعية
Values, Objective	القيم الموضوعية
Value Judgement	أحكام القيمة
Variables	متغيرات (فى المنطق)
Vital	حيوى
Vitalism	المذهب الحيوى
Whole, Social	الكل الإجتماعى
Wisdom	الحكمة
Witch	المشعوذ
Witchcraft	الشعوذة
Worship	عبادة
Worstip of ancestor	عبادة الاسلاف
Zoology	علم الحيوان
Zoosociology	علم الإجتماع الحيوانى

ملحق الاعـلام

ملحق المراجع

المراجع الفرنسية

1. Aron, Raymond., *La Sociology Allemande contemporaine*, Félix Alcan Paris. 1935.

2. Bastide, Roger., *Eléments de sociologie Religieuse*, Collection Armand Colin Paris. 1947.

3. Bayer, Albert., *La Science Des Faits Moraux*, Paris. 1925. Librairie Félix Alcan.

4. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*, Depuis Kant Jusqu'à nos jours, Paris. 1954. Presses Universitaires de France.

5. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* Paris. Presses Universitaires de France, 1955.

6. Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Félix Alcan, Neuvième Edition, Paris. 1911.

7. Bernard, Claude., *Introduction à l'étude de la médecine Expérimentale*, Paris. 1946.

8. Blondel, Ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris. 1952. Collection Armand Colin.

9. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Librairie Stock, Paris. 1926.

10. Boutroux, Emile., *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion. Paris. 1947.

11. Boutroux, Emile., *Etudes D'histoire de la Philosophie*, Félix Alcan, Paris. 1925.

12. Bréhier, Emile., *L'histoire de la Philosophie,* Vol : II Paris. 1932.

13. Brunschvicg, Léon., *Le Progrès de la Conscience,* Paris. 1953. Tome Second, Deuxième Edition.

14. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive,* Tome Premier 5e Edition. Paris. 1907.

15. » » ; *Système de Philosophie Positive,* Edition Commémorative. Paris. 1942.

16. » » ; *Cours de Philosophie Positive,* Tome Quatrième. Paris. 1908.

17. » » ; *Discours sur L'esprit Positif,* Société Positiviste Internationale, Paris. 1923.

18. » » ; *Cours de Philosophie Positive,* Tome Troisième Paris. 1908.

19. » » ; *Pensées et Préceptes,* Paris. 1924. Recueillis par Georges Deherme.

20. » » ; *Principes de Philosophie Positive,* Paris. 1868.

21. » » ; *Philosophie Positive, Résumé par Emile Rigolage,* Ernest Flammarion.

22. Crésson, André., *Auguste Comte.* Paris. 1947. Presses Universitaires de France.

23. » » ; *Les Système Philosophiques,* Paris. 1951, Collection Armand Colin.

24. » » ; *Bergson,* Paris. 1958. Presses Universitaires de France.

25. » » ; *Le Problème Moral et les Philosophes,* Collection Armand Calin. Paris. 1947.

26. Cuviller, A., *Introduction à la Sociologie,* Paris. 1949. Collection Armand Colin.

27. Davale, Simone., *La Philosophie Générale,* Presses Universitaires de France, Paris. 1952.

28. Davy, Georges., *Emile Durkheim,* Paris. 1927 Collection Louis-Michaud.

29. Deleuze, G., *Instincts & Institutions,* Paris. 1953 Classiques Hachette.

30. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Félix Alcan, Paris. 1912.

31. » » ; *Les Règles de la Méthode Sociologique,* Huitième Edition. Paris. 1927.

32. » » ; *L'Education Morale,* Paris. 1925.

33. » » ; *De Quelques Formes Primitive de classification,* L'année Sociologique. Vol : VI PP. 1-72.

34. » » ; *De la Définition des Phénomènes Religieux,* L'année Sociologiqu, Vol : II.

35. Espinas, Alfred., *Des Sociétés Animales*, Paris. 1935 Quatrième Edition, Félix Alcan.

36. Guillaume, Paul., *La Psychologie de la Forme*, Paris, 1948.

37. Gurvitch, Georges., *La Sociologie au XXe Siècle*, Paris. 1947.

38. » » ; *Morale Théorique et Science des Mœurs*, Presses Universitaires de France, Paris. 1948.

39. » » ; *Essai de Sociologie*, Annales Sociologique, Fasc. 4.

40. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres sociaux de la Mémoire*, Nouvelle Edition, Paris. 1935.

41. » » ; *Les Origines du Sentiment Religieux D'après Durkheim*, Paris. 1925. Librairie Stock.

42. Hamelin, O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952.

43. » » ; *Le Système d'Aristote*. Deuxième Edition Revue Félix Alcan Paris. 1931.

44. Hoffding, Harold., *Histoire de la Philosophie Moderne*, Tome Second, Paris. 1924. Félix Alcan.

45. Janet, Paul & Gabriel Séailles., *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles*, Paris. 1928. Quatrième Edition.

46. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure,* Presses Universitaires de France. Paris. 1950.

47. Lalande, André., *Lectures sur la Philosophie des Sciences,* Neuvième Edition, Paris. 1920.

48. Lalande André., *Vocabutaire Technique et critique de la Philosophie,* Sixième Edition Revue et Augmentée, Presses Universitaires de France. Paris. 1951.

49. Lalande, André., *La Raison & Normes,* Librairie Hachette. Paris. 1948.

50. Léenhardt, Maurice., *Les Carnets du Lucien Lévy-Bruhl,* Paris. 1949., Presses Universitaires de France.

51. Le Senne, René., *Traité de Morale Générale,* Presses Universitaires de France, Paris. 1949.

52. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris. 1928.

53. » » ; *L'âme Primitive,* Paris. 1927. Deuxième Edition.

54. » » ; *La Philosophie D'Auguste Comte,* Qautrième Edition, Paris. 1921.

55. » » ; *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs,* Paris. 1938.

56. » » ; *La Morale et la Science des Mœurs,* Dixième Edition, Félix Alcan, Paris. 1927.

57. Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950.

58. » » ; *Esquise D'une Théorie Générale de la Magie*, L'année Sociologique, Vol : VII 1902-1903.

59. » » ; *Qu'est-ce que La Matière*, Presses universitaires de France Paris. 1945.

60. Mauss et Hubert., *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris. 1929.

61. Poincaré, Henri., *La Science et L'hypothése*, Flammarion, Paris. 1903.

62. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris. 1929.

63. Renouvier, ch., *Science de la Morale*, Paris. 1908. Tome Premier, Félix Alcan.

64. Ruyer, Raymond., *Philosophie de la Valeur*, Paris. 1952 Collection Armand Colin.

المجلات العلمية الفرنسية :

65. *L'année Sociologique.*

66. *L'annales Sociologique.*

المراجع الانجليزية :

67. Abernethy, Georges and Thomas Langford., *Philosophy of Religion*, Macmillan, New York. 1962.

68. Alston, William., *Are Positivists Metaphysicians ? The Philosophical Review*, A Quarterly Journal, January 1954, P. 43.

69. Alston, William., *Readings in Twentieth Century Philosophy,* The Free Press of Glencoe New York. 1963.

70. Barber, Bernard., *The Sociology of Science,* The Free Press of Glencoe New York. 1962.

71. Benedict, Ruth., *Patterns of Culture,* Fourth Impression Routledge & Kegan Paul. London. 1949.

72. Boas, Fanz., *The Mind of Primitive man,* The Macmillan company. New York. 1911.

73. Bogardus, Emory., *Sociology,* Macmillan, Third Edition. New York 1949.

74. Bourdieu, Pierre., *The Attitude of the Algerian Peasant toward Time,* Article from, Mediterranean Countrymen, Mouton. 1963.

75. Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory,* Kegan Paul, London. 1944.

76. Collingwood, R.G., *The Idea of History,* Clarendon Press Oxford. London. 1946.

77. Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic,* Macmillan, New York. 1949.

78. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa A Methodological contribution to the Sociology of Knowledge,* The British Journal of Sociology, March. 1963. P. 59.

79. Drennen, D.A., *A modern Introduction to Metaphysics,* The Free Press of Glencoe, New York. 1962.

80. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy,* Trans. By P. F. Pocock, London. 1953.

81. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life,* Trans. By Joseph Ward Swain. London. 1957 Fourth impression.

82. Ehrlich, Howard., *Some Observations on the Neglect of The Sociology of Science.* Philosophy of Science, Vol : 29 No. 4 October 1962 P. 369.

83. Evans-Pritchard, E.E., *Social Anthropology,* Cohen & West, London. 1951.

84. » » ; *The Nuer,* Clarendon Press, Oxford. 1950

85. Ginsberg, Morris, *Etudies in sociology,* London. 1932.

86. » » ; *The Psychology of Society,* Seventh Edition, London. 1949.

87. » » ; *Sociology,* Oxford University Press, London, New York Toronto. 1949.

88. Goldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology, Philosophy of Science,* Volume 24, Number 2, April, 1957. P. 156.

89. Gurvitch, Georges., *The Twentieth century Sociology.* The Philosophical Library, New York, 1945.

90. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind,* Trans. By J.B. Baillie, Revised Edition, London New York. 1931.

91. Hobhouse, L.T., *Contemporary British Philosophy,* New York 1925.

92. Hobhouse, L.T., *Memorial Lectures*, London. 1948.

93. Hume, David., *A Treatise of Human Nature,* Vol : I Everyman's Library. London. 1939.

94. Hayek, F.A. Von., *Sientism and the study of Society, Economica,* Vol. X, 1943.

95. Issa, Ali A., *Applied Sociology,* Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University (Alexandria University Press, Vol. : VIII Dec. 1954).

96. Jeans, James., *Physics and Philosophy,* New York. 1945.

97. Johnson, Harry., *Sociology,* A Systematic Introduction, New York. 1960.

98. Linton, Ralph and Harry Hoijer., *An Introduction to* Anthropology Macmillan, Second Edition New York. 1959.

99. Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory,* London. 1938.

100. Lowie, Robert., *The Primitive Religion,* Routledge, London. 1936.

101. Mair, Lucy., *The Language of the Social Sciences, The British Journal of Sociology.* March. 1963. P. 20.

102. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge,* Trans. By Paul Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London. 1952.

103. » » ; *Essays On Sociology and Social Psychology,* Trans. by Paul Kecskemeti, London. 1953.

104. Mannheim Karl., *Ideology and Utopia,* Trans. by Kegan Paul, Louis Wirth and Edward Shils, Second Impression, London. 1940.

105. » » ; *Man and Society in an age of Reconstruction,* Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London., 1942.

106. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure,* Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York. 1962.

107. » » ; *The Sociology of Knowledge,* The Twentieth century Sociology, New York 1945.

108. Nadel, S.F., *Foundations of Social Anthropology,* London 1953.

109. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics,* the Philosophical Review, An International Journal. January. 1949.

110. Peristiany, J.G., *The Social Institutions of The Kipsigis,* Routledge, London. 1939.

111. Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies,* Routledge, London. 1945. Vol. I, II.

112. » » ; *The Poverty of Historicism,* Routledge, Kegan, Paul. London. 1957.

113. Radcliffe-Brown, A.R., *Andaman Jslanders,* Free Press. 1948.

114. Radcliffe-Brown, A.R., *Methods in Social Anthropology*, Selected by Srinivas. The University of Chicago, Chicago. 1958.

115. » » ; *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Second Impression London. 1956.

116. » » ; *Social Structure*, Studies Presented to Radcliff-Brown, Preface by M. Fortes Oxford, 1944.

117. Radin, Paul., *Primitive Man as Philosopher*, New York and London. 1927.

118. Rivers, W.H.R., *Social Organization*, Kegan Paul, London. 1924.

119. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Fourth Edition, Philosophical Library, New York 1942.

120. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. by H. J. Rose. London. 1931.

121. Smith, Norman Kemp., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London. 1949.

122. Sorokin Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York, London. 1928.

123. » » ; *Society Culture, and Personality*, Their Structure and dynamics, Harper & Brothers Publishers New York & London. 1947.

124. Spencer, Herbert., *The Principles of Psychology,* Third Edition, Vol. I London. 1881.

125. » » ; *First Principles,* London. 1890. First Edition, William and Norgate.

126. » » ; *The Study of Sociology.* London. 1872.

127. » » ; *The Data of Ethics,* London. 1890.

128. » » ; *The Principles of Sociology,* Third edition, Vol. I. London. 1885.

129. Sprott, W.J.H., *Sociology,* Second Edition London 1956.

130. Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge,* Second Impression, Kegan Paul, London. 1960.

131. Strawson, P. F., *Social Morality and Individual Ideal Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy,* Vol. XXX VI No. 129 January 1961.

132. Timasheff, Nicholas, *Sociological Theory, Its Nature and Growth,* New York. 1955. Fordham University.

133. Von Bertalanffy, L, *An Essay on the Relativity of Categories, Philosophy of Science,* Vol. 22 No. 4 October, 1955. P. 249.

134. Webb, Clement, *A History of Philosophy,* London New York Toronto. 1949. Oxford University Press.

135. Wein, Hermann, *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany, Philosophy of Science,* Vol. 24 No. 1, January, 1957.

المجلات العلمية الانجليزية :

136 « *The Philosophy* »
The Journal of the Royal Institute of Philosophy
Edited by H. B. Acton.

137. « *The Philosophical Review* »
A Quarterly Journal, Cornell University Press.

138. « *The Philosophy of Science* »

139. « *The British Journal of Sociology* ».

المراجع العربية

١ ـ ابن سينا « الشيخ الرئيس » أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي ·
« الشفاء ـ باب المقولات » تحقيق الاب قنواتي ومحمود محمد الخضيري القاهرة : ١٩٥٩ ·

٢ ـ الدكتور السيد بدوي ·
« أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق » ـ فصلة من مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ·

٣ ـ ايفانز بريتشارد ·
« الانثروبولوجيا الاجتماعية » ترجمة الدكتور احمد أبو زيد ـ الاسكندرية ١٩٥٨ ·

٤ ـ دور كايم ـ اميل ·
« التربية الاخلاقية » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوي ـ ادارة الثقافة ، الفجالة ـ القاهرة ١٩٥٣ ·

٥ ـ دكتور علي سامي النشار ·
« المنطق الصوري منذ ارسطو وتطوره المعاصر » الطبعة الاولى ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م ·

٦ ـ لوسيان ليفي بريل ·
« الاخلاق وعلم العادات الخلقية » ترجمة الدكتور محمود

قاسم القاهرة ١٩٥٢ .
« فلسفة اوجست كونت » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوي والدكتور محمود قاسم ـ القاهرة ١٩٥٢ .

٧ ـ لوك لوفافر .
« سارتر والفلسفة » ترجمة حنا دميان ـ بيروت ١٩٥٤ .

٨ ـ دكتور محمد ثابت الفندي .
« الطبقات الاجتماعية » الاسكندرية ١٩٤٩ .
« الفلسفة الدينية عند الغزالي » مؤتمر الغزالي بدمشق ١٩٦٢ .
« الفلكلور في ضوء علم الاجتماع محاولة في المناهج » . مجلة كلية الآداب .جامعة الاسكندرية ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣
« الله والعالم » الصلة بينهما عند ابن سينا ، ونصيب الوثنية والاسلام فيها ، المهرجان الالفي لذكرى ابن سينا المنعقد في بغداد من ٢٠ الى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ ـ الكتاب الذهبي ـ مطبعة مصر ـ القاهرة ١٩٥٢ .

٩ ـ دكتور محمد عاطف غيث .
« علم الاجتماع » الاسكندرية ١٩٦٣ .

١٠ ـ دكتور قباري محمد اسماعيل .
« علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الاول « المنطق » . .
والجزء الثالث « الاخلاق والدين » .
« الأنثروبولوجيا الوظيفية » دار الكاتب العربي ١٩٦٨

١١ ـ نيقو ماخوس الجاراسيني ·
« كتاب المدخل الى علم العدد » بيروت ـ المطبعة الكاثوليكية ترجمة ثابت بن قرة ـ عني بنشره الأب ولهلم كوتش اليسوعي ·

١٢ ـ هوسرل (ادموند)
«تأملات ديكارتية» المدخل الى الفينومينولوجيا ترجمة « تيسير شيخ الأرض » ـ بيروت ١٩٥٨ ·

١٣ ـ يوسف كرم
« الطبيعة وما بعد الطبيعة » دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٩

المحتويات

الفصل الأول

صفحة

الفصل الثاني

صفحة

الفصل الثالث

صفحة

الفصل الرابع

صفحة

مطابع
دار الندوة
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت ـ لبنان
هاتف : ٢٥٤٨٢٧